الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات

لقطب الدين محمد بن محمد الرازي

(المتوفى ٧٦٧ هـ.)

مع حاشية ميرزا حبيب الله المشتهر بالفاضل الباغنوي
(المتوفى ٩٩٤ هـ.)

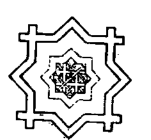
صححه

مجيد هادي زاده

قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، -۷۷۶ ق.
شارح.
[المحاکمه بین شرحی الاشارات. برگزیده]
الالهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات / تألیف لقطب الدین محمد بن محمد الرازی؛ مع حاشیة میرزا حبیب الله المشتهر بالفاضل الباغنوی؛ حققه و صححه مجید هادی زاده ـ تهران: مرکز نشر میراث مکتوب: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، مرکز پژوهش و آموزش، ۱۳۸۱.
۳۷۴ ص.: نمونه ـ (میراث مکتوب؛ ۱۰۰. علوم و معارف اسلامی؛ ۳۷)
ISBN 964-6781-66-7

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
ص. ع. لاتینی شده: AL-ILĀHIYYĀT MON AL-MUHĀKAMĀT BAYNA ŠARHAY AL-IŠĀRĀT
کتاب حاضر شرحی است بر «شرح الاشارات و التنبیهات» نصیرالدین طوسی، که خود شرحی است بر «الاشارات و التنبیهات» ابن سینا.
۱. ابن سینا، حسین‌بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق. ـ الاشارات والتنبیهات ـ نقد و تفسیر. ۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهات ـ نقد و تفسیر. ۳. قطب الدین رازی، محمد بن محمد، -۷۷۶ ق. المحاکمه بین شرحی الاشارات. برگزیده. نقد و تفسیر. ۴. فلسفه اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. ـ الاشارات و التنبیهات. شرح. ب. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهات. شرح. ج. میرزا جان باغنوی، حبیب الله، قرن ۱۰ ق. محشی. د. هادی زاده، مجید، ۱۳۴۳ - ، مصحح. ه. عنوان. و. عنوان: الاشارات و التنبیهات. شرح. ز. عنوان: شرح الاشارات و التنبیهات. شرح.
BBR ۴۱۵ / ق ۶ ۱۸۹/۱
کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری:
م ۸۰ - ۲۱۱۳۲



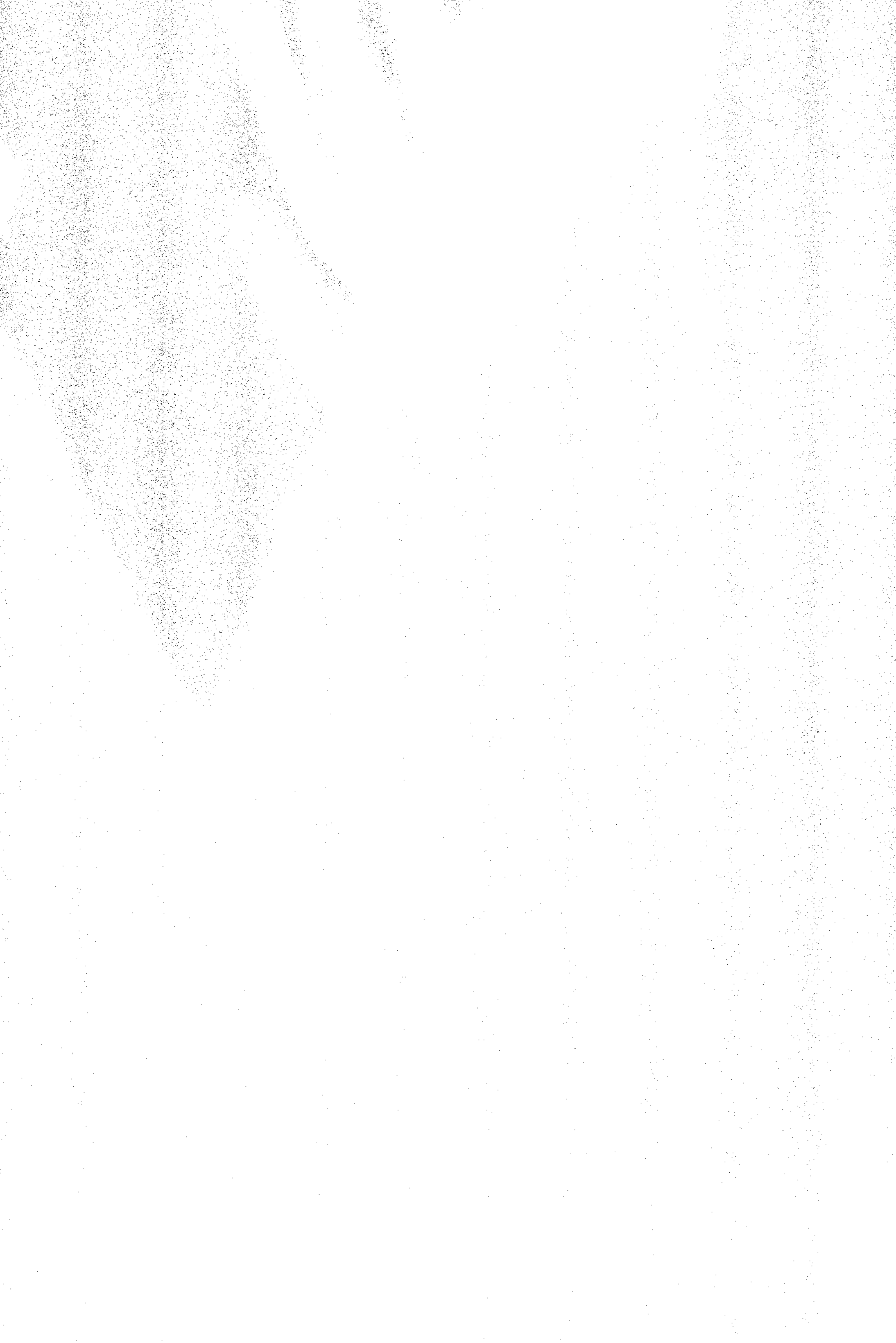


الإلٰهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات

تأليف: لقطب الدين محمّد بن محمّد الرازي
مع حاشية ميرزا حبيب اللّه المشتهر بالفاضل الباغنَوي
حقّقه و صحّحه: مجيد هادي‌زاده

ناشر: میراث مکتوب
با همکاری کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
چاپ: ۱۳۸۱
تعداد: ۲۰۰۰ نسخه
شابک: ۷ - ۶۶ - ۶۷۸۱ - ۹۶۴
لیتوگرافی: نبأ اسکرین
چاپ: چاپخانهٔ بنیاد اندیشهٔ اسلامی

نشانی ناشر: تهران، ص. پ: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵
تلفن: ۳ - ۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۸۷۵۵
E-mail: MirasMaktoob@apadana.com
http://www.apadana.com/MirasMaktoob





تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة ثرّة لإيران الإسلامية، و هي في جوهرها مآثر العلماء و النوابغ العظام و التي تمثّل هويّتنا نحن الإيرانيين. و إنّ المهمّة الملقاة على عاتق كل جيل أن يبجّل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و بعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لتراث هذه الأرض و التحقيق و البحث اللذين انصبّا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق مايزال طويلاً حيث تـوجد آلاف الكـتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم تَرقَ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّىٰ للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقها و تصحيحها.

إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملق على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و انطلاقاً من هذا الواجب بادر كلّ من مكتبة و متحف و مركز وثائق مجلس الشورىٰ الإسلامي و مركز نشر التراث المخطوط اللّذين أسّسا تحقيقاً لهذا الهدف المنشود، للقيام معاً بتصحيح و تحقيق و نشر مجموعة قيّمة من النصوص التراثية الّتي خلّفتها الأجيال على مرّ الأيام، و تقديمها بأسلوب علميّ دقيق إلى النخبة المثقّفة فى العالم الإسلامي بعامة و المجتمع الإيراني بخاصة في حلّة جـديدة و ثـوب قشيب.

النمط الخامس

الفهرس[1]

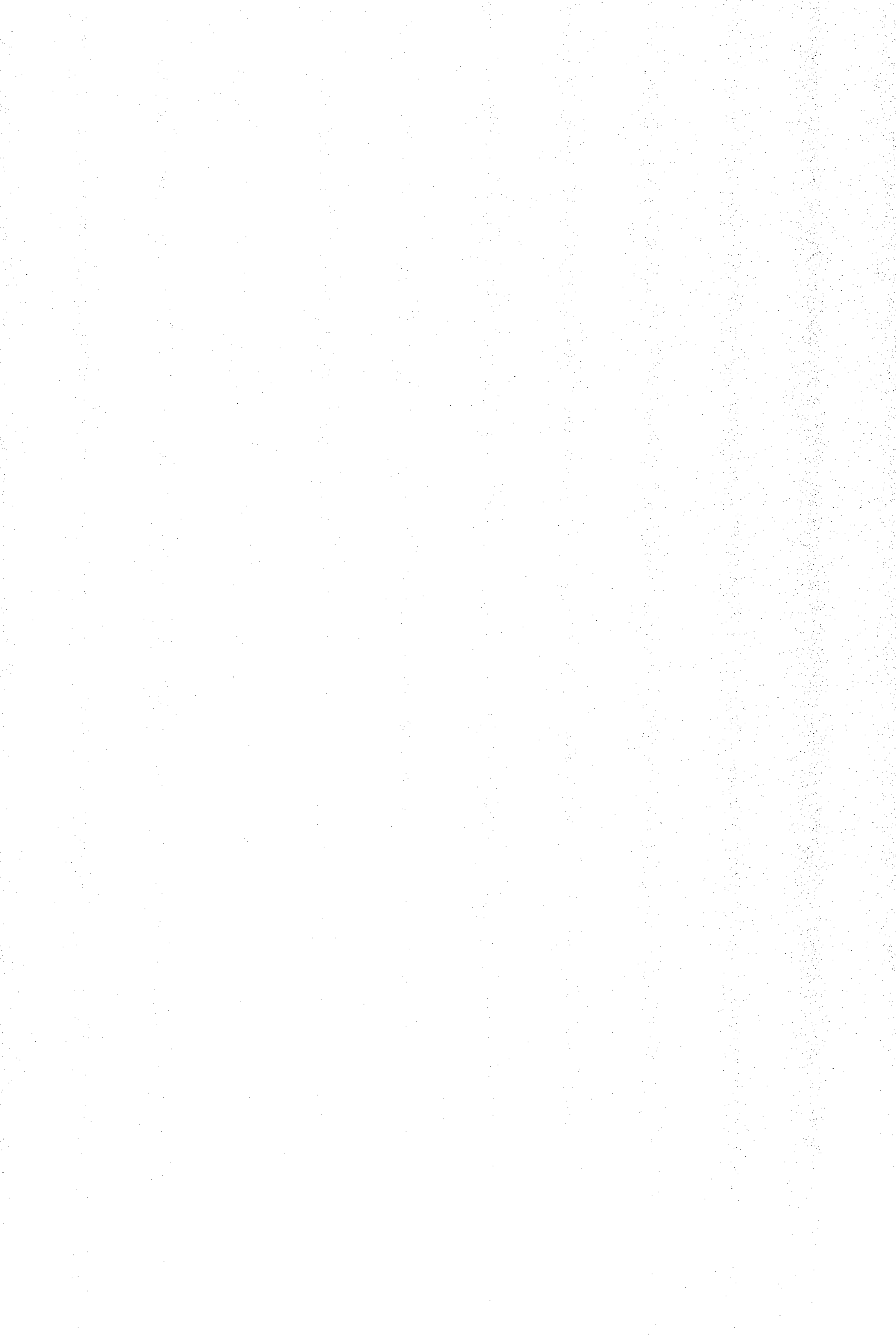
١. تسهيلاً للعثور على المواضع التي علّق عليها الرازي من المتن و الشرح، وضعنا هذا الفهرست قارناً فيه بين فصول الإشارات في كلٍّ من شرحي الإشارات و شرح الطوسي، طبعة دفتر نشر كتاب و طبعتنا هذه؛ ليكون عوناً للمراجعين حين الرجوع إليها.

النمط الخامس

النمط السادس

النمط السابع

النمط الثامن



مقدّمة المحقّق

و صلّ اللهمّ على سيّدنا و مولانا نبيّك و على أهل بيته الأطهار

الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم عبارة عن مؤلّفين في الحكمة، و رغم أنّ كليهما نابعان من مصدر واحد تقريباً، إلّا أنّ من الممكن إعتبارها ـ مع التوسّع ـ ممثّلين لحركتين فكريتين و فلسفتين دينيتين عظيمتين كانتا و ماتزالان تخلقان مواجهات بين أهل العلم المسلمين. و الرسالتان الحاضرتان هما نموذجتان لهـذه المـناظرات الفكـرية المـفعمة بالبركة و المثيرة للحماس في نفس الوقت على ما يرى الكاتب. و سوف أقدّم من الآن فصاعداً إيضاحاً أكثر حول ما مرّ على الأوراق المضطربة لهذه المقدّمة المختصرة. و لكنّنا سوف نستعرض بإيجاز شديد القصّة المبهجة للإشارات ريثما يتمّ التعرّف على الظروف التاريخية لظهور هاتين الرسالتين كي نطّلع أكثر على الوسط التاريخي الفكري لهـذين الأثرين من استعراض خلال مسيرة هذه القصّة. و أضيف هنا دون أيّ تـردّد أنّ «قـصّة الإشارات» هو عنوان أطلق بتسامح على جبين هذه المقالة القليلة الأوراق و الجـدوى؛ فهدفي لم يكن سوى تحديد الوسط العقلي ـ الطبيعي لتدوين الرسالتين الحاضرتين، و ليس إعادة قراءة مسيرة الإشارات في إطار حضارة المسلمين العقلية ـ الكلامية.

الإشارات و التنبيهات

نحن نعلم أنّ كتاب العلم البشري كتب دوماً أوراقاً ولكن ما أكثر الأوراق الناصعة التي شهدها في طيّاته، و رغم أنّ بداية و نهاية هذا الكتاب القديم ألقت بهما عواصف التاريخ في عالم النسيان، إلّا أنّ تلك الأوراق الخالدة لم تسقط من يد العلم و العلماء فحسب بل كانت تزداد مع مرور الأيّام قرباً منها. و لا شكّ في أنّ سرّ هذا الخلود هو المقدرة الكامنة في تلك النصوص ـ في كلا المجالين المعنوي و اللفظي ـ النصوص التي يمكن بحقّ إطلاق اسم رسائل الخلود و البقاء على ساحل محيطها اللامتناهي. و هنا أضيف أنّ سموّ المعنىٰ، و حسن الإيجاز، و إيضاح المقصود و العوامل الأخرى التي كان لها دور في عصر الكمال و النضج الفكري ـ القلمي، و في وسط الطراز الأوّل من مشاهير كل فنّ، كانت العناصر المكوّنة للكتب الخالدة و الباقية. و أشير على سبيل المثال إلى الكتب الثلاثة الخالدة في ثلاثة علوم هي الفلسفة و الكلام و العرفان، و رغم أنّ كلاً منها صدر من مجال مختلف، و أحدث في نطاق التاريخ العقلي حركة من نوع آخر ـ و متناقضة أحياناً ـ إلّا أنّها كلّها قيّمة إلى حدّ بعيد، و مستحقّة للتكريم. هذه النصوص المقتدرة و الخالدة هي الإشارات و التنبيهات و تجريد الإعتقاد / العقائد / الكلام و فصوص الحكم حيث إنّها كلّها لها وجه اشتراك مع بعض من العوامل السابقة، ويتضمّن كلّ منها أسباباً أخرى أيضاً من حيث مصدر خلوده ففصوص الحكم هو أكثر الجواهر إشراقاً حيث عُدّ باعتباره حصيلة عمر كامل من السياحة التي قام بها الشيخ الأكبر في ديار المرسلات القيّمة، و تجريد الإعتقاد / العقائد / الكلام باعتباره أسمىٰ مقصد في مسيرة فكر الكرام، و الكرامة العقلية ـ النقلية للخواجة الطوسي. إنّ كلاًّ من هذين الكتابين لم يؤثّرا إلى حدّ بعيد في تهذيب، و إكمال، و تثبيت النحل التي كانت مرتبطة به فقط، بل إنّهما حظيا بإقبال من العلماء المؤيّدين لمذاهب مؤلّفيها ـ و ليس لنحلهم بالضرورة ـ و المخالفين أحياناً بحيث لا يمكن تتبّعه في «عصر الفصوص» و «عصر التجريد» في العصور المتأخّرة فحسب، بل إنّ من الممكن اعتبار مجموعة التقارير، و الهوامش التي كتبت عن هذه الآثار أقوى التيّارات التأليفية ـ الفكرية في هذا العصر.

و أمّا الإشارات و التنبيهات ـ الذي سنعبّر عنه من الآن فصاعداً بـ الإشارات رعايةً للاختصار ـ فله حديث آخر. فالإشارات ـ في اعتقادي ـ ليس مصدر خلق ذينك الأثرين فحسب ـ و الأمر أوضح بالنسبة إلى الثاني و ليس أقوى بالضرورة ـ بل هو أيضاً أكثر أصالة فيهما. فأصالة الإشارات إزاء ذينك النصّين الآخرين هي ـ بالإضافة إلى سابقته من دون منازع ـ وليدة عوامل أُخرى أيضاً مثل:

الف: الالتزام بالمباني العقلية باعتبارها الأساس المشترك لجميع سالكي مسار الفكر لفكّ أسرار الكون و تجلّياته المتنوّعة.

ب: بيان المباني النظرية، و دراسة القواعد الفكرية للعرفان النظري مع نظرة عابرة إلى العرفان العلمي.

ج: دراسة بعض من وجهات نظر المتكلّمين التي تعتبر بسبب اشتراك الكلام و الفلسفة في مصادر تلك الآراء من مسائل هذين العلمين المشتركة، و منها طرح مسائل تشكّل أساس مسائل علم الكلام، و دراسة، و نقد، و جرح آراء المتكلّمين، و أخيراً تقديم إجابات جديدة لهذه المسائل.

و قد جعل العامل الأوّل بصورة مشتركة، و الثاني في باب الفصوص، و أخيراً العامل الثالث في باب التجريد، هذين الكتابين مدينين للإشارات على الأقلّ فيما يتعلّق بالأسس الأوّلية للنظام الفكري. و لذلك فإنّ الإشارات للشيخ الرئيس يعدّ الموجد لأحد أقوى التيّارات الفكرية ـ القلمية، و رغم مظاهر القساوة و الجفاء التي تعرّض لها خلال الألفية الماضية، إلّا أنّ ذلك لم ينقص من قدره أبداً، و لم ينزله من صدارته.

و بالإضافة إلى أنّ آثار ابن سينا غنية إلى حدّ بعيد دون منازع فإنّها ضخمة في نفس الوقت. و بشهادة فهرست نسخ مصنّفات ابن سينا فإنّ بإمكاننا اليوم أن نعثر له على ١٣١ مؤلّفاً أصيلاً، و ١١١ أثراً منسوباً إليه. و رغم أنّ البعض من كتاب التراجم بلغوا بعدد هذه الآثار إلى الضعف، إلّا أنّ هذا العدد يكفي لأن نعتبر ابن سينا في عداد أغزر المؤلّفين في نطاق الحضارة الإسلامية و غيرها أيضاً.

و رغم أنّ بالإمكان تقسيم جميع مؤلّفات الشيخ في ذيل عدد من المواضيع، أو إلى

عدد من المجموعات من ناحية الحجم، إلّا أنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ لـالشفاء و النجاة و الإشارات مرتبة أخرى بين آثار الشيخ الحكمية. و بغضّ النظر عن النجاة ـ الذي يعتبر الشكل المهذّب للشفاء ـ فإنّ بإمكاننا أن نعتبر الكتابين الآخرين بمثابة الرسالتين الخالدتين للحكمة السينوية، و أفضل المؤلّفات التي وصلتنا منه ـ و ليس بالضرورة أفضل مؤلّفاته ـ و رغم أنّ كلاًّ من هذين المؤلَّفين يتمتّع بقدر عالٍ، و قيمة كبيرة، إلّا أنَّ للإشارات امتيازات يكمن فيها سرّ خلوده الفائق للحدود كما يرى الكاتب.

و من هذه الامتيازات:

١. إنّه يمثّل نصّاً تقوم هيكلية تأليفه على أساس الأبواب القصيرة و الجملات المقطّعة، رغم أنّه لا يصنّف من ناحية الإيجاز في عداد بعض من الآثار الضئيلة الحجم ـ لا الوجيزة و المناسبة للمبتدئين ـ مثل تهذيب المنطق للتفتازاني، و التجريد للطوسي. و لذلك فإنّ البعض من علماء الحكمة السابقين، كانوا يزيّنون أذهانهم بهذا المؤلَّف و كأنّه عقد من درر المعقول.

٢. نحن نعلم أنّ بعضاً من أشهر آثار الشيخ ليست مهذّبة كثيراً من ناحية قواعد علم اللغة، فالاضطرابات اللغوية ـ المعنوية، أو بالأحرى انعدام الانسجام بين ذهن الشيخ و لغته في آثار مثل الشفاء ـ و خاصّة النجاة ـ زاد من صعوبة المسائل الفلسفية نفسها. و يتمتّع الإشارات من بين هذه الآثار بسلاسة أكثر و حسن في التقرير بحيث إنّ البعض رأى أنّ حسن التقرير هذا هو نتيجة المآخذ التي أخذها علماء النحو على قوالب الشيخ اللفظية.

٣. يصنّف الإشارات في عداد آخر آثار ابن سينا، و لذلك فإنّه يقدّم لنا أسمى درجات الفكر الحكمي للشيخ.

٤. لا شكّ في أنّ المباحث الممتازة و المنقطعة النظير في ختام هذا الكتاب ـ و بخاصّة النمط التاسع ـ لا يمكن الحصول عليها في آثار الشيخ الأخرى فحسب، بل و في آثار المؤلّفين الآخرين الميّالين إلى الحكمة. إنّ البحث الفلسفي و الخارجي للعرفان النظري هو جوهرة يلتقطها القارئ من صدف هذا الأثر، بل لا يمكن العثور عليها حتّى في مجموعة الشفاء الكبيرة. و لذلك فإنّ بالإمكان إعتبار الإشارات الممثّل لأسمى سير روحي

للشيخ.

٥. العامل الخامس و الأخير الذي يطالعنا هنا ـ و بالطبع فإنّ هذا العدد القليل يـدلّ على إجمال و وجازة هذا الفهرس ـ هو في الحقيقة وليد الأسباب الأربعة السابقة؛ إلّا أنّه زاد بالإضافة إلى تلك الأربعة من إزدهار سوق الإشارات، فمع الأخذ بنظر الاعتبار تلك البنود الأربعة يمكن أن نتصوّر أنّ هذا الكتاب كان دوماً في متناول أيدي طلّاب الحكمة باعتباره نصّاً قصيراً، يمكن العثور عليه بسرعة، و قابلاً للحمل و النقل، و كاملاً، و لذلك فقد كتبت على هامشه دائماً تجريحات و شروح. و قد أدّى وجود هذه المعالجات ـ سواء التقريرات أم الهوامش أم التعليقات على نطاق أوسع ـ إلى أن يتجلّى هذا الشاهد القريب من القلوب أكثر فأكثر في عالم الحكمة، و ينشر عطر حضوره على مدى الألف عام من حياة المعرفة الإسلامية الطيّبة.

و يعتبر الأثران اللذان يمثّلان الآن إلى جانب بعضهما أمام القارئ الكريم في عـداد هذه الهوامش التي كتبت على الإشارات.

الهوامش المكتوبة على الإشارات

سوف أسعى هنا جاهداً في أجل أن أسلّط الضوء على مكانة كلّ من هاتين الرسالتين الموجودتين في المجلّد الحاضر في إطار سلسلة التـقريرات و الهـوامش و التـعليقات المكتوبة على الإشارات، و هنا نستعرض بإيجاز بعضاً من أهمّ هذه الهوامش حتّى عصر الفاضل الباغنوي:

١. تقرير الإمام فخرالدين محمّد بن عمر الرازي (م. ٦٠٦)

٢. تقرير المحقّق الأعظم نصيرالدين محمّد بـن حسـن الطـوسي (م. ٦٧٩) /: حلّ مشكلات الإشارات؛ انتهى من تأليفه في صفر ٦٤٤.

أ: المحاكمات بين شرحي الإشارات. قطب‌الدين محمّد بن محمّد الرازي (م. ٧٦٦) / ألّف في جمادي الآخرة ٧٥٥.

A. حاشية شمس‌الدين أحمد بن سليمان المشهور بابن كمال باشا(م. ٩٠٤)

B. حاشية جلال‌الدين محمّد بن أسعد الدواني (م. ۹۰۸)

C. حاشية حبيب اللّه المشهور بميرزا جان الباغنوي الشيرازي (م. ۹٤٤)

ب: المحاكمات (أيضاً بين الرازي و الطوسي) بدرالدين محمّد أسعد اليماني.

۳. تقرير رفيع‌الدين الجيلي (م. ٦٤١)

٤. تقرير عزّالدولة سعد بن منصور المعروف بابن كمونة (م. ٦٧٦).

٥. تقرير سراج‌الدين محمود بن أبي‌بكر الأرموي (م. ٦٨٢)

٦. تقرير برهان‌الدين محمّد بن محمّد النسفي الحنفي (م. ٦٨٨)

۷. تقرير أوّل مفاخر علماء الشيعة أبي منصور حسن بن يوسف المشهور بالعلّامة الحلّي (م. ۷۲٦)

۸. تقرير آخر له: بسط الاشارات.

و من خلال نظرة سريعة إلى هذا المختصر يمكن الاستنتاج أنّ ثمانية تقريرات مستقلّة على الأقّل كتبت على الإشارات حتى زمان تدوين المحاكمات الذي كان حصيلة بحث الذهن النقّاد لقطب الدين في النصّ، و كذلك بعض من هذه الشروح نفسها.

و رغم أنّ الذي يعنيني هذه السطور القليلة هو أن أسلّط الضوء على خلفية ظهور المحاكمات و حاشيته فقط و لذلك لا أرى حاجة إلى إيراد ترجمة لحياة الرازي و الباغنوي، ولكن و من أجل أن تتمّ الإشارة إلى مذهبهما الكلامي ـ الفكري و التي هي ضرورية للغاية للتعرّف على سبب تدوين الحاشية، فسوف أخصّص بضعة سطور من هذا المجال الضيّق لإلقاء نظرة سريعة على حياتهما.

قطب‌الدين الرازي

ذكر باسم قطب‌الدين محمّد بن محمّد الرازي البويهي. و قد قيل في بيان سبب تلقّبه بالبويهي: إنّ نسبه يرتفع إلى الصدوق بن بابويه أو إلى سلاطين آل‌بويه. تتلمذ لدى العلّامة الحلّي (م. ۷۲٦)، و عضدالدين إيجي (م. ۷٥٦)، و قطب‌الدين الشيرازي (م. ۷۱۰)، و عندما قرأ قواعد الأحكام لدى العلّامة استلم منه إجازة الرواية. التقى في السنة الأخيرة من

عمره بالفقيه المعروف الشهيد الأوّل، و أجازه من جانبه. اعتبره البعض شيعيّاً، فيما عدّه البعض الآخر شافعياً. عُدّ متبحّراً إلى حدّ بعيد في العلوم العقلية و خصوصاً المنطق، و أشيد بفضله في هذه العلوم. و ذكر أنّه كان حسن البيان، و غنيّاً، و مبتلى بضعف البصر. و يبدو أنّه كانت له مراسلة مع تقيّ‌الدين السبكي. كما ذُكر أنّه كان يسكن في المدرسة الظاهرية بدمشق، ودعي بـالقطب التحتاني تمييزاً له عن قطب‌الدين آخر كان يعيش في الطابق العلوي من هذه المدرسة نفسها. من جملة آثاره: شرح مطالع الأنوار، حاشية على الكشّاف للزمخشري، شرح الشمسية، و الكتاب الحاضر المحاكمات بين شرحي الإشارات. يبدو أنّ قطب‌الدين كان ينوي في فترة من الفترات أن يكتب حاشية على تقرير الفخر الرازي على الإشارات، و يوضح آراءه حول بعض من مسائله الفكرية التي كانت تبدو صعبته في نظره، إلّا أنه عدل عن ذلك بدعوة من قطب‌الدين الشيرازي، و بدأ بتدوين رسالة محاكمة بين تقريري الرازي و الطوسي. توفّي الرازي في ذي القعدة سنة ٧٦٧ في دمشق، و وري الثرى أوّلاً في الصالحية بكون قاسيون التي كانت تضمّ مشاهير آخرين مثل الشيخ الأكبر، و الفارابي، و فخرالدين العراقي، ثم نقل إلى تربة أخرى.

الفاضل الباغنوي

إنّ معلوماتنا حول الباغنوي أقلّ و أضأل حجماً حتّى من الرازي نفسه. ذكر أنّ اسمه حبيب اللّه المعروف بالملّا ميرزا جان الباغنوي الشيرازي. و قد كانت «باغ نَو» حارة في شيراز ولد و نشأ فيها. كان معاصراً لجلال الدين الدواني(م. ٩٠٨)، و المحقّق الأردبيلي (م.٩٩٣). اعتبر من المحقّقين في علم أصول الفقه، و المدقّقين في فنّ المعقول. و لاشكّ في أنّ الباغنوي كان شافعياً في الفروع، و أشعرياً في الأصول، و لاشكّ أيضاً في أنّ هذه الصبغة الأشعرية نفسها هي التي دفعته إلى أن يكتب حاشية على أثر قطب‌الدين، و أن يبذل ما في وسع ذهنه في مقام الدفاع عن عقائد سلفه الفخر الرازي كي يوصل إلى برّ الأمان مباني الأشاعرة غير المعقولة في باب مواضيع، مثل الحسن و القبح العقليين ـ حيث إنّه كان قد أدرك نقده المعقول في كلمات المحقّق الطوسي، و إيضاحات قطب

الدين و تقييماته.

إنّ حاشية الباغنوي على المحاكمات هي عبارة عن هوامش ألّفت ـ كما هو الحال بالنسبة إلي حاشيته الأخرى على شرح القوشجي للتجريد ـ بهدف تثبيت مباني الأشعرية و الدفاع العقلي عن طروحاتهم الكلامية. و من الواضح جدّاً أنّه على الرغم من أنّ مؤلّف الباغنوي أكثر تهذيباً و انسجاماً إلّا أنّه لم يستطع أبداً في مجال بيان عقائد الأشاعرة أن يأخذ إلي جانب سابقه، أي تقرير الفخر الرازي على الإشارات.

و قد ألّف الباغنوي بالإضافة إلى هذه الحاشية مؤلفات أخرى مثل: حاشية على إثبات الواجب للدواني / حاشية على حاشية الدواني القديمة على شرح التجريد / حاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي / حاشية على شرح التجريد / حاشية على شرح الأصول للعضدي / حاشية على شرح ميرك بخاري على حكمة العين لنجم الدين دبيران / نموذج الفنون / ديوان شعر / حاشية على شرح مطالع الأنوار.

توفّي محشّينا الأشعري الطبع ـ الذي نقلت عنه بعض الحكايات حول مقدرته الذهنية، وجدّيته في الدراسة من جهة، و حول أخلاقه الذميمة في الانتحال عن الآخرين مثل غياث‌الدين منصور ابن صدرالدين دشتكي ـ توفّي أخيراً سنه ٩٩٤ هـ، ورقد إلى جانب حكماء شيراز.

* * *

إنّ ما كان ينوي كاتب هذه السطور التعريف به تحت الإشارة إليه في هذه الصفحات القليلة؛ فمن خلال هذه العبارات القصيرة يمكن أن ندرك أنّ المحاكمات عبارة عن مؤلّف مستقلّ يتناول بين الحين و الآخر عبارات المحقّق الطوسي بالتقرير، بل إنّه يتناول بالإيضاح في مواضع معدودة عبارات النصّ، إلّا أنّه يهدف بشكل رئيسي إلى بيان المباني الكلامية للمحقّق الطوسي، و الدفاع عنها أمام الانتقادات المحتملة. و لذلك فإنّه يقف في صفّ الكلام المعتزلي أكثر ممّا يرجح كفّة الكلام الأشعري. و حاشية الباغنوي ـ التي دوّنت على ضوء التزام كامل بمباني الأشعرية ـ هي بدورها تعليقة على المحاكمات، و في إتّجاه الدفاع عن طروحاتهم الكلامية.

التقديم الحاضر

إنّ التقديم الحالي للكتاب تمّ بهدف إعداد نصّ منقّح و ثابت لكلام الأثرين المذكورين. و رغم أنّ المحاكمات كان قد تمّ عرضه قبل ذلك في هوامش صفحات تقرير المحقّق الطوسي على الإشارات، إلّا أنّني قرّرت تحقيقه مجدّداً لسببين: الأوّل أنّ ذلك التقديم يبدو مضطرباً و مغلوطاً إلى حدّ بعيد فضلاً عن أن يفتقر إلى التحقيق الفنّي اللازم رغم جمال حروفه، و جاذبية صفحاته.

والثاني أنّ عدداً من أبواب متن المحاكمات قد تمّ حذفها في هذا التقديم ـ على قلّتها ـ و طبعت بدلاً منها حواش أخرى، و سوف نتحدّث في هذه الصفحات حول خصائص هذا التقديم.

و قد وضعنا في هذا التقديم عددين في الجانب الأيمن من كلّ عبارة من العبارات المقدّمة لتسهيل عملية العثور على الموضوع المبحوث من المتن و الشرح في المحاكات، و هذان العددان هما الهاديان إلي موضع العبارة المذكورة في الطبعتين الشائعتين لشرح الخواجة الطوسي للإشارات ـ «شرحي الإشارات» طبعة مصر، و «شرح الإشارات» طبعة دفترنشركتاب ـ.

النسخ المعتمدة

كان تحت تصرّفي خلال تحقيق المحاكمات أربع نسخ، و صورة أخرى مطبوعة:

١. المخطوطة رقم ١٤٨٤ في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، و هي نسخة خطّية قديمة و أصيلة نسخت بعد ٣٣ سنة من تأليف الأصل، و ٢٢ سنة بعد وفاة المؤلف. و قد تمّ تنظيم باب الإلهيات في ٤٤ ورقة / ٨٨ صفحة بخطّ النسخ التحريرى. ويتراوح عدد سطور كلّ صفحة من ٣٢ و حتى ٣٧ سطراً. و قد انتهى استكتاب هذه النسخة بين ١٧ شوّال سنة ٧٨٨ هـ على يد محبوب بن موسى فقيه اقسرائى (؟). و قد أشرت إلى هذه النسخة بعلامة «ص»، و في علامات تغيّر صفحات النسخة الخطّية بحرف /S/. و قد فقد قسم من الأوراق الوسطى لهذه النسخة و تمّ تجليد قسم من مبحث الطبيعيات لهذا

الكتاب نفسه في هذا الباب. و النسخة التي سيتمّ التعريف بها مباشرة بعد ذلك في هذا الباب كانت النسخة الأساسية التي استندت إليها.

٢. المخطوطة رقم ١٠٠٩٣ لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، و يضمّ الباب المعتمد في التحقيق الحاضر ٥٤ ورقة / ١٠٨ صفحات من آخر النسخة. و قد كتب بخط النسخ التحريري القديم، ويطالعنا في كلّ صفحة ٢٩ سطراً. و تمّ الفراغ من نسخها يوم الأربعاء من الأيّام الوسطى لذى القعدة سنة ٨٧١ هـ على يد ناسخ لم يذكر اسمه في الترقيمة. و قد ميّزت هذه النسخة في الهامش بعلامة «ج» و في علامات تغيّر صفحات النسخة الخطية بعلامة / j/.

٣. نسخه خطّية برقم ٦٩٦٦ في مكتبة الروضة الرضوية المقدّسة (آستان قدس رضوي) ـ عليه و على آبائه و أولاده آلاف التحيّة و الثناء ـ كتب باب الإلهيات لهذه المخطوطة في ٥٦ ورقة / ١١٢ صفحة بيد أحمد بن محمّد الجيلي ليلة الثلاثاء ٢٣ رجب المرجّب سنة ٩٨٥ هـ بخطّ النسخ البسيط.

و قد ميّزت هذه النسخة التي يبلغ عدد سطور كلّ صفحة منها ٢٩ بالحرف «ق».

٤. مخطوطة رقم ٧٩١١ في مكتبة آستان قدس رضوي. و هي نسخة كتبت بخطّ النسخ الحسن، أعيدت كتابتها على يد محمّد قاسم بن محمّد باقر قوشخاني في ١٠٣ ورقة / ٢٠٦ صفحات، بعدد ٢١ سطراً في كلّ صفحة، في يوم الاثنين ١٣ صفر سنة ١١١١ هـ. و قد تمّ تمييز هذه النسخة أيضاً بعلامة «س».

٥. جاءت النسخة المطبوعة السابقة في هامش شرح الإشارات للمحقّق الطوسي في عداد منشورات «دفتر نشر كتاب» في المجلّد الثالث من هذه المجموعة ـ و الذي جدّد طبعه لمرّات عديدة حتى الآن ـ، و الباب المذكور يتضمّنه المجلّد الحاضر.

و قد اعتمدت في تنظيم و إحياء حاشية الباغنوي على متن المحاكمات ـ و التي تطبع الآن لأوّل مرّة ـ نسخةً أساسية، و نسختين مساعدتين:

النسخة رقم ١٧٢٦٦ في المكتبة المركزية لجامعة أصفهان. و هذه النسخة هي في عداد الكتب الوقفية للعلاّمة المرحوم الشيخ محمّد باقر ألفت الأصفهاني، و هي بشهادة

خبراء النسخ مثل الأستاذ أفشار الذى قام بتدقيقها ـ المخطوطة الأصلية للمؤلّف. تمّ تحرير باب الإلهيات من هذه النسخة سنة ٩٧٨ هـ. بقلم كاتب الحاشية نفسه في ٣٥ ورقة / ٧٠ صفحة بخطّ النسخ المشوّش، و هي غير مقروءة في بعض المواضع، و يبدو أنّها مبيّضة الباغنوي الأصلية. وضعت كلّ صفحة من هذه النسخة القيّمة من ٣٠ـ٣٢ سطراً. و قد سقطت بضع أوراق من وسط هذه النسخة بفعل غِيَر الزمان. و قد قرأتُ هذه النسخة في علامات تغيّر صفحات الحواشي أخذاً بنظر الاعتبار موضع حفظها /D/. و قد اعتمدتُ هذه النسخة كمرجع في تحقيق حاشية الباغنوي، و لم أرجع إلى النسخ المساعدة إلاّ لإعادة قراءة بعض الكلمات ـ التي كنت أشكّ في قراءتها الصحيحة ـ؛ و لذلك فإنّ من الطبيعي أن لايدور الحديث في حواشي الفاضل الباغنوي عن النسخ غير الأصلية للمخطوطات المختلفة. و على أيّة حال فإنّ تلك النسخ المساعدة هي:

١. النسخة رقم ٧٨٨٥ في المكتبة العامّة للمرحوم آية الله العظمى المرعشي النجفي. و هي نسخة حسنة الخطّ للغاية بخطّ النستعليق الممتاز كتبها ملك محمّد بروجني في ١٠٠ ورقة / ٢٠٠ صفحة، تتضمّن كلّ منها ١٥ سطراً، بتاريخ ١٧ ذي الحجّة ١٢٤٤ هـ. و قد ميّزت هذه النسخة في التقديم الحاضر من ص ١٨٢ ـ ص ٢٠٩، حيث إنّ النسخة الأصلية لحاشية الباغنوي ناقصة، بعلامة /M/ ـ كنسخة رئيسية ـ.

٢. النسخة رقم ١٧٩٣ لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي. و هي نسخة رديئة الخطّ للغاية و غير مقروءة، و لم تتمّ الاستفادة منها إلاّ في بضعة مواضع. و تفتقر هذه النسخة إلى الترقيمة، و لذلك لاتتوفّر لدينا معلومات عن الكاتب، و سنة تحرير هذه المخطوطة. تمّ تحرير باب الإلهيات في هذه النسخة في ٦٢ ورقة / ١٢٤ صفحة، و تشتمل كلّ صفحة منها على ٢٠ سطراً.

جاء ت جميع حواشي الباغنوي بخطّ (الشكسته) الدقيق في حواشي النسخة «ج» من المخطوطات المذكورة. و قد راجعت هذه النسخة أيضاً في مواضع معدودة.

* * *

و الآن و أنا أرى نفسي منتهياً من مشروع تحقيق المحاكمات، و حاشية الباغنوي

عليها، أحمد الموفِّق على الإطلاق الذي وفّقني لأن أهدي هذا الأثر الوجيز إلى محبّي الحكمة، و الحمد له ثمّ الحمد له.

كما أقدّم شكري إلي صديقي العالم السيّد حامد ناجي الأصفهاني الذي دفعني إلى تحقيق متن المحاكمات، و أخي الفاضل السيد الدكتور محمّد رضا ابن الرسول الذي هيّألي صورة النسخة الأصلية من تعليقة الباغنوي، و كذلك صديقي الفاضل الآخر السيّد علي أوجبي الذي جعل صدور هذا المجلّد ضمن سلسلة منشورات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي ـ جعلهم اللّه و إياكم في حفظه ـ.

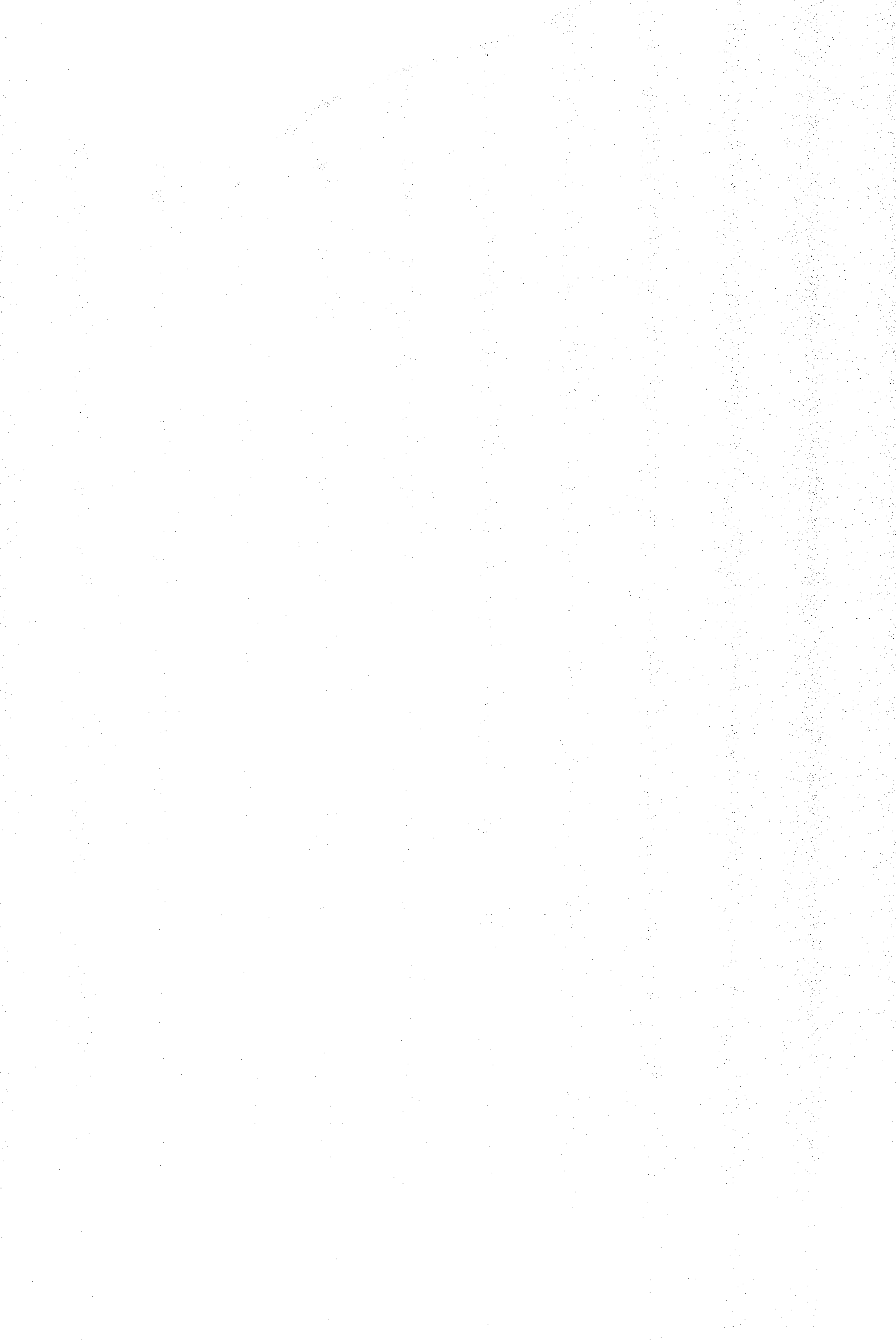
و الحمدلله أوّلاً و آخراً

١٣٧٩/٨/١

٢٤ شعبان المعظّم ١٤٢١

مجيد هاديزاده

النمط الرابع
في الوجود وعلله



النمط الرابع

[١/١٩٠ ـ ٣/١] قوله: النمط الرابع في الوجود و علله.

بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الإلّهية و رتّبها على أنماطٍ أربعةٍ؛ لأنّ الفلسفة الإلّهيّة هي العلم بأحوال الموجودات المجرّدة من حيث الوجود، و البحث عنها: إمّا عن أحوال تلحقها لذاتها[١]، أو عن أحوالٍ تلحقها بالقياس إلى معلولاتها[٢]. والأوّل نمط التجريد، و الثاني لايخلو:

إمّا أن يكون البحث عنها من حيث إنّها مبادٍ للوجود، و هو النمط الرابع؛

أو غاياتٌ له، و هو النمط السادس؛

أو لا هذا و لا ذاك، فهو النمط الخامس، الّذي يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجرّدات.

وأمّا الأنماط الثلاثة الباقية فكأنّها توابعُ، و إنّما المقاصد من الحكمة الإلّهية هذه الأنماط الأربعة.

لا يقال[٣]: الإلّهي، لا يبحث عن أحوال المجرّدات فقط، بل عن أحوال جميع الموجودات من حيث الوجود، فكيف خصّصه بأحوال المجرّدات؟

---

١. م،ق: بذاتها. ٢. م، س: معلولها. ٣. م: + في.

لأنّا نقول: هذا هو المقصد الأصلي[١] من القسم الإلّهي، و أعظم بابيه و أشرفهما. ولهذا سمّي باسم الكلّ[٢]. و أمّا باب الأمور العامّة فكالمقدّمة له و المبحوث عنه بالعرض. والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرّض له تعويلاً على اشتهاره فيما بين الأصحاب، و أنّ من تصدّى لاقتناء كتابه[٣] فقد حصل على طَرْفٍ منه.

[١٩٠/١ـ٣/١] قوله: في الوجود و علله.

المراد من «الوجود» ههنا هو[٤] الوجود المطلق، و من «علله» الوجودات الخاصّة؛ فإنّ الوجود المطلق[٥] مقولٌ بالتشكيك على الوجودات، و المقول بالتشكيك على أشياء لايكون ذاتياً لها، لامتناع التفاوت في نفس المهيّة و أجزائها؛ بل عارضاً لها. فيكون الوجود المطلق[٦] عارضاً للوجودات الخاصّة، فيكون مفتقراً إليها معلولاً لها، فلهذا قال: «في الوجود و علله».

وإنّما حمله على ذلك، أمّا أوّلاً: فلقضية اللفظ، و أمّا ثانياً: فلأنّ هذا النمط يبحث أوّلاً عن الوجود هل يساوق الإحساس أو لا؟ و أنّه ينقسم إلى الواجب و الممكن و هو بحثٌ عن الوجود المطلق، ثمّ يبحث عن الوجود الممكن و الوجود الواجب و هو بحثٌ عن الوجودات الخاصّة[٧]. فيكون هذا النمط في الوجود المطلق و الوجودات الخاصّة الّتي هي علله. [١]

ولقائلٍ أن يقول: لانسلّم أنّ المهيّة و جزءها لاتتفاوتان، و[٨] لِمَ لايجوز أن يكون حصول المهيّة و جزءها في بعض الأفراد أولى أو أقدم أو أكثر من حصولها في بعضٍ؟ على أنّ من الناس من ذهب إلى أنّ الاشتداد و الضعف اختلافٌ في نفس المهيّة بالكمال والنقص، و لو كان هذا مجرّد احتمالٍ لكان[٩] من اللوازم إبطاله، و لا سيّما قد ذهب إليه ذاهبٌ. و لئن سلّمنا ذلك لانسلّم أنّ الوجود المطلق إذا كان عارضاً يكون مفتقراً إلى

---

١. م: الأعلى. ٢.ص: الكلّي. ٣.م: اكتسابه.
٤.ج: ـ هو. ٥.ق: ـ المطلق. ٦.س: ـ بل عارضاً... المطلق.
٧.ج: خاصّة. ٨. ق: ـ و. ٩. ق: وكان.

الوجودات[١]، و إنّما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضاً عرضياً، أي: عروض العرض للجوهر. و ليس كذلك، بل عروض العرض العامّ للمهيّات، و لا يقتضي ذلك الافتقار و لا المعلولية، فإنّ العرض العامّ يتّحد مع المهيّة في الوجود فكيف يكون مفتقراً إليها؟! [٢]

وأيضاً: [٣] إنّما يلزم أن يكون[٢] الوجود المطلق معلولاً لو كان موجوداً في الخارج، وهو ممنوعٌ[٣].

ونقول أيضاً: مطلق الوجود لو كان معلولاً للوجودات الخاصّة فإمّا أن يكون معلولاً لها في الخارج فيلزم أن يكون[٤] في الخارج وجودٌ خاصٌّ و وجودٌ مطلقٌ، فيكون كلّ شيءٍ[٥] موجوداً بوجودين، و إنّه محالٌ؛ و إمّا أن يكون معلولاً لها في العقل، فلا[٦] يمكن تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر أحد الوجودات الخاصّة، و ليس كذلك.

قال الإمام: المرادُ «بالوجود» مطلقُ الوجود، و أمّا «علله» فالمراد بها علل الوجود، ولايلزم منه أن يكون عللاً لكلّ وجودٍ حتّى يكون عللاً للواجب، فإنّ لفظ الوجود مهملة لايقتضي الكلّية؛ بل المراد علل الوجود الممكن، فإنّ هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود، ثمّ عن[٧] علل الوجود الّتي هي الفاعل و الغاية، ثمّ يُثبت العلل الموجدة و منتهى العلل. فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود و[٨] علل الوجود الممكن. و لا بُعدَ في رجوع الضمير إلى الخاصّ بعد ذكر العامّ على ما هو مشروحٌ في غير هذا الفنّ. و هذا أقرب إلى الحقّ.

[١٩٠-١/٤/٣] يريد التنبيه.

إنّما وسم هذا الفصل «بالتنبيه» لأنّ الحكم بأنّ من الموجودات ما لايناله[٩] الحسّ قضيةٌ قريبةٌ إلى الطبع سهلة الدرك يجب أن لايختلف فيها. و أيضاً بني ذلك على أنّ الطبيعة المشتركة موجودةٌ و لا شكّ أنّها منخرطةٌ في سلك البديهيات.

---

١. م: + الخاصّة. ٢. ق: إنْ كان. ٣. س: محال.
٤. س: ـ معلولاً لها... أن يكون. ٥. س: + موجود. ٦. ص: و لا.
٧. ج: ـ عن. ٨. س: + عن. ٩. ق: لاينال.

وإنّما قدّم هذا البحث لما عرفت[۱] أنّ هذه الأنماط في الحكمة الإلّهية الباحثة عن الموجودات[۲] المجرّدة عن المادّة في الذهن و الخارج؛ فلو لم يكن هنا موجوداتٌ مجرّدةٌ يبطل هذا العلم بالكلّية، لكن وجود المجرّدات يتوقّف على إبطال قول من زعم أنّ كلّ موجودٍ محسوسٌ، فلهذا قدّمه.

وإنّما[۳] قال: «قد يغلب على أوهام الناس»، تنبيهاً على أنّ هذا الحكم إنّما هو من قِبَل[٤] القوّة الوهمية التي تحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوسات.

وأمّا قوله: «هو[٥] المحسوس و ما في حكمه»، فالمراد بما في حكم المحسوس المتخيّلات و المتوهّمات، فإنّ[٦] القوم لايسعهم أن ينكروها، فقالوا: إنّها في حكم المحسوسات.

فإنْ قلت: المتخيّل و المتوهّم محسوسان بالحسّ الباطن.

فنقول: المراد بالمحسوس هيهنا الحسّ الظاهر[۷]، و لهذا قال: «فإنّ[۸] كلّ محسوس وكلّ متخيّل فإنّه يختصّ لا محالة بشيءٍ من هذه الأحوال». و سيذكر الشيخ[۹] في التنبيه الآتي: «أنّه لو كان كلّ موجودٍ بحيث يدخل في الوهم و الحسّ[۱۰]...» إلى آخره[۱۱]، فجَعْلُ الحسّ بإزاء الوهم دليلٌ على أنّ المراد به الحسّ الظاهر.

[۱/۹۱ ـ ۳/۵] و[۱۲] قوله: كعكس نقيض لها.

إنّما[۱۳] لم يقل: «عكس نقيضٍ لها» لأنّ عكس نقيضها: «ما لا يكون محسوساً لا يكون /SA2/ موجوداً». و أمّا أنّ فرض وجوده محالٌ فلا دخل له في مفهوم العكس.

[۱/۹۱ ـ ۳/۵] قوله[۱٤]: لأنّ المحسوس هو ماله مكان أو[۱۵] وضع بذاته، وهو إمّا[۱٦] جسمٌ أو

---

۱. ق: + من.
۲. ص: الوجودات.
۳. ق: إذا.
٤. ص، ق: قبيل.
٥. ج: وهو.
٦. س: لأنّ.
۷. م: المحسوس بالظاهر.
۸. ص، ج، ق: ـ فإنّ.
۹. ص: ـ الشيخ.
۱۰. ج: الحسّ والوهم.
۱۱. س: ـ إلى آخره.
۱۲. م: ـ و.
۱۳. ق: وإنّما.
۱٤. ص، ق: وقوله.
۱۵. ق، ج، ص: و.
۱٦. ج: ـ إمّا.

جسمانيّ.

توضيح الحال أنّ[١] مذهبهم أن لا موجود إلّا الجسم أو[٢] الجسماني، لأنّ كلّ موجودٍ عندهم محسوسٌ و كلّ محسوسٍ إمّا جسمٌ أو جسمانيٌ، فما لايكون جسماً أو جسمانياً لايكون موجوداً عندهم.

لكن في عبارته شيءٌ، و هو أنّ الجسماني لا وضع[٣] و لا موضع له بذاته، فكيف يكون قسماً من المحسوس الّذي له مكانٌ و وضعٌ بذاته؟

على أنّ الشيخ جعل تخصيصه[٤] بالمكان و الوضع بسبب ما هو[٥] فيه، لا بذاته. وضمير «هو» راجعٌ إلى «الشيء[٦]» و هو الحالّ. و ضمير «فيه» راجعٌ إلى «ما» و هو المحلّ.

ثمّ إنّ الشيخ استدلّ على بطلانه و تقريره[٧] على محاذاة ما في الكتاب: أنّ القدر المشترك بين المحسوسات موجودٌ[٨]، فلايخلو إمّا أن يكون محسوساً أو لايكون، والأوّل باطلٌ، لأنّه لو كان محسوساً لاختصّ بوضعٍ معيّنٍ و أينٍ معيّنٍ، فلميكن مطابقاً لما ليس له ذلك الوضع المعيّن، فلايكون مشتركاً فيه و قد فرضناه مشتركاً فيه[٩]؛ هذا خلفٌ.

وفيه نظرٌ؛ لأنّه إنْ أريد بقوله: «اختصّ بوضع معيّنٍ» أنّه استلزم ذلك الوضع، فلانسلّم الملازمة [٤]؛ و إنْ أريد به[١٠] أنّه قارن ذلك الوضع المعيّن فمسلّمٌ، لكن لانسلّم أنّه لو قارن وضعاً معيّناً لميطابق ما ليس له ذلك الوضع. و إنّما لايكون مطابقاً لو كان مع ذلك الوضع دائماً، و هو ممنوعٌ.

وأيضاً؛ إنْ عني بقوله: «لميكن مشتركاً مقولاً على كثيرين» أنّه لميكن مشتركاً في العقل، فلانسلّم لزومه، و إنّما يلزم أنْ[١١] لو كانت الطبيعة مختصّةً بذلك الوضع في العقل أيضاً، و هو ممنوعٌ؛ لأنّه من العوارض الخارجية. و إن عني أنّه لم يكن مشتركاً في الخارج فمسلّمٌ، لكن لايلزم منه الخلف؛ لأنّ المختصّ بذلك الوضع في الخارج إذا حصل في

---

١. ق، ج، ص: يوضح الحال بأنّ. ٢. ق، س، م: و. ٣. م: له.
٤. س، ج: تخصّصه. ٥. ج: ـ هو. ٦. س: شيء.
٧. م: تقرير. ٨. س: + لا محالة. ٩. ص، ق: ـ فيه.
١٠. م، س، ق: ـ به. ١١. ص، س: ـ أن.

العقل كان صورةً كلّيّةً منطبقةً على جميع الأفراد.

سلّمناه، لكن معنا ما ينافيه، و هو أنّ الطبيعة الكلّية إمّا أن تكون نفس الشخص المحسوس في الخارج أو جزئها ضرورة امتناع أن تكون خارجةً عنه، فإنْ كان نفس الشخص كانت أيضاً محسوسةً، و إنْ كانت جزئها[١] يلزم أن لاتكون محمولةً على الشخص، للتغاير[٢] في الذات و الوجود، فاستحال أن يكون جزءًا للشخص.

وعلى تقدير أن لايكون محالاً لم يكن بدٌّ من أن تكون محسوسةً، لأنّ الأشعّة الواردة على[٣] المجموع[٤] المركّب الخارجي ترد[٥] إلى[٦] كلّ واحدٍ من أجزائه، و صورة المجموع لو انطبعت في الحسّ ينطبع صور أجزائه فيه بالضرورة.

[١/١٩١ـ٣/٦] قوله[٧]: فإنّه من حيث هو هكذا[٨] موجودٌ في الخارج و إلّا[٩] فلاتكون هذه[١٠] الأشخاص أناساً[١١].

فيه منعٌ، إذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ[١٢] المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي.

و قوله: «لا من حيث هو حيوانٌ[١٣] أو ناطق[١٤]» غير مستقيم، لأنّ الحيوانية و الناطقية لهما[١٥] دخلٌ[١٦] في ملاحظة الحقيقة الإنسانية. اللّهمّ إلّا أن يراد به لا من حيث إنّه حيوانٌ فقط أو ناطقٌ فقط، فإنّ الحقيقة الإنسانية إنّما هي بالحيوانية[١٧] و الناطقية معاً، و حينئذٍ يستقيم الكلام[١٨]، إلّا أنّ التجريد إنّما يعتبر بالقياس إلى الغواشي الغريبة[١٩]، و هما متباينان للطبيعة الإنسانية.

و حاصل الفرق أنّ الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة هو[٢٠] طبيعة[٢١] الإنسان من غير

---

١. س: جزءًا لها. ٢. ق: التغاير. ٣. ج: إلى.
٤. م: مجموع. ٥. ق، س: يرد. ٦. م: على.
٧. ص: و قوله. ٨. ج: كذا. ٩. ق: لا.
١٠. م، ص، ج: هذا. ١١. س: أناسيّاً. ١٢. م، ص، ق: ـ مبدأ.
١٣. م، ق: + فقط. ١٤. م، ق: + فقط. ١٥. س: لها.
١٦. ق: مدخل. ١٧. م، ق: الحيوانية.
١٨. ق، ص: ـ و حينئذ يستقيم الكلام. م: ـ الكلام. ١٩. ص، ق: ـ الغريبة.
٢٠. ق: ـ هو. ٢١. م: ـ طبيعة.

اعتبار الوحدة، و الإنسان الواحد[١] هو[٢] طبيعة الإنسان مع اعتبار الوحدة. والأوّل مشترك فيه دون الثاني. و لذلك فسّر الشيخ قوله: «من حيث هو واحد الحقيقة» بقوله: «بل من حيث هو[٣] حقيقته[٤] الأصلية[٥]»، فإنّ «بل» هيهنا ليس نفياً لما تقدّم، بل للإضراب عن العبارة الأولى إلى العبارة الثانية الّتي هي أوضح دلالةً على المقصود.

[١٩١/١ـ٣/٧] قوله: و اعترض بعض المعترضين.

لمّا كان الدليل[٦] الّذي ذكره الشيخ قياساً من الشكل الثالث و صورته: أنّ الطبيعة المشتركة[٧] موجودةٌ، و الطبيعة المشتركة ليست بمحسوسةٍ[٨]، ينتج أنّ بعض الموجود[٩] ليس بمحسوسٍ اعتُرض على المقدّمة الصغرى و هو معارضةٌ في المقدّمة بأنّ الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج، لأنّ كلّ موجودٍ في الخارج[١٠] مشخّصٌ، فلايكون مشتركاً.

و الجواب: أنّ المراد بالطبيعة[١١] المشتركة الطبيعةُ[١٢] الموضوعة للاشتراك في العقل، لا الطبيعة مع الاشتراك [٥]، و هي موجودةٌ[١٣] في الخارج.

و أمّا قوله: «وهمٌ و تنبيهٌ» فهو[١٤] معارضةٌ في المقدّمة الكبرى بأنّ الإنسان المشترك إنّما يكون إنساناً إذا كانت له أعضاء من يدٍ و عينٍ و حاجبٍ و غير ذلك ـ على أبعادٍ مخصوصةٍ و أوضاعٍ مختلفةٍ و أقدارٍ متباينةٍ، و لا شك أنّه من حيث هو كذلك محسوسٌ.

و جوابه: أنّا لا نسلّم أنّ الإنسان إذا كان له أعضاء يكون محسوساً، و إنّما يكون كذلك لو لم تكن الأعضاء مأخوذةً من حيث إنّها كلّيةٌ مشتركة، و هو ممنوعٌ؛ فإنّ الإنسان المشترك لابدّ أن يكون أعضائه[١٥] مشتركة.

و هذا الجواب و إن كان هو الحقّ في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم[١٦] هذه

---

١. ق، ص: + من حيث. ٢. ج: ـ هو. ٣. ج: ـ هو.
٤. ج، س: حقيقة. ٥. م: + التي لاتختلف فيها الكثرة. ٦. م، س: دليل.
٧. م: المشركة. ٨. س، ص: محسوسة. ٩. م، س: الموجودات.
١٠. م: فيه. ١١. ص: من الطبيعة. ١٢. ص: ـ الطبيعة.
١٣. ج: الموجود. ١٤. م: هو. ١٥. س: ذا أعضاء.
١٦. م: ـ بهم.

الطريقة، بل أنهج[١] منهجاً آخر أوضح منه[٢]، فنقل الكلام إلى الأعضاء من حيث إنّها مشتركةٌ، و استأنف الدليل عليها. [٦]

[١/١٩١ـ٣/٨] قوله: تنبيه.

للشيخ في بيان فساد قول من قال: لا موجود إلّا المحسوس، طريقان:

الأوّل: الاستدلال بالمحسوسات /SB2/ على وجود ما ليس بمحسوس.

وفيه وجوهٌ:

أحدها: ما تقدّم من أنّ المحسوسات مشتملةٌ على طبائعها المجرّدة[٣] وهي غير محسوسةٍ[٤]، فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس.

وثانيها: أنّ الاعتراف بالمحسوس والمتوهّم اعترافٌ بالحسّ والوهم؛ وهما غير محسوسين[٥].

و ثالثها: أنّ الاعتراف بالمحسوس والمتوهّم وبالحسّ والوهم[٦] اعترافٌ بالعقل الّذي يميّز[٧] بين الحسّ والمحسوس والوهم والمتوهّم؛ والعقل ليس بمحسوس.

و[٨]**الطريق الثاني:** الاستدلال بعلائق المحسوسات من العشق و الغضب و الخجل[٩] و غيرها، فإنّ الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها، لكنّها موجودةٌ بالضرورة، و طبائعها ليست مدركةً بالحسّ و لا بالوهم، فلذا[١٠] ميّز بين الطريقين بقوله: «ومن بعد هذه الأصول».

[١/١٩٢ـ٣/٩] قوله: و منها حال القول و[١١] العقد.

اعلم! أنّ الحقّ و الصدق مشتركان[١٢] في المورد و هو القول و العقد[١٣] المطابق للأمر

---

١. ص: انتهج.
٢. م: ـ منه.
٣. م: الموجودة.
٤. ق: محسوس.
٥. ص: محسوسان.
٦. ص: وبالحسّ والوهم.
٧. ص: مميّز.
٨. ص: ـ و .
٩. ج، ص: الخجل و الغضب.
١٠. ص: فلهذا.
١١. م: ـ و .
١٢. س: يشتركان.
١٣. ص: الفعل.

الواقع[١]. و الفرق بينهما[٢]: أنّ القول مثلاً إذا كان مطابقاً للأمر الواقع فهناك نسبتان[٣]: نسبة الأمر الواقع إلى القول، و نسبة القول إلى الأمر الواقع.

أمّا أوّلاً: فلأنّ مطابقة هذا لذاك غير مطابقة ذاك لهذا؛ لأنّ مطابقة هذا لذاك قائمةٌ بهذا، و مطابقة ذاك لهذا[٤] قائمةٌ بذاك، و العرض يختلف باختلاف المحلّ بالضرورة.

و أمّا ثانياً: فلأنّ المطابقة مفاعلةٌ لايتحقّق إلّا بين أمرين منسوبة إلى كلّ واحدٍ[٥] منهما صريحاً و ضمناً متعلّقةً بالآخر كذلك، و يعرض لذلك القول بحسب[٦] كلّ واحدةٍ[٧] من النسبتين حالٌ، فحال القول بحسب نسبة الأمر الواقع إليه هو الحقّ. و ذلك الحال هو كون القول مطابقاً[٨] للأمر[٩] الواقع، لأنّه إذا نسب الأمر الواقع بالمطابقة إلى القول يكون الأمر الواقع مطابقاً إذا المنسوب إليه في باب المفاعلة فاعلٌ، و إذا كان الأمر الواقع مطابقاً[١٠] كان القول مطابقاً له[١١]، فهو الحال الّذي عرض للقول[١٢] بحسب نسبة[١٣] الأمر الواقع إليه.

و إنّما سمّي حال القول بهذا الاعتبار حقّاً لأنّ أوّل ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الأمر الواقع الّذي هو الحقّ نفسه، و حال القول بحسب نسبته[١٤] إلى الأمر الواقع هو الصدق. وذلك[١٥] الحال[١٦] كون القول مطابقاً للواقع، لما مرّ من[١٧] أنّ المنسوب إليه في باب المفاعلة فاعلٌ، فهو الحال العارض للقول[١٨] بحسب نسبته إلى الأمر الواقع.

و كلام الشيخ في هذا التذنيب: أنّه لمّا تبيّن أنّ كلّ موجودٍ في الأعيان فهو من حيث حقيقته الكلّية غير مشارٍ إليه، فكيف لايكون الموجود الّذي هو محقّق[١٩] سائر الحقائق كذلك ؟!

قال الإمام: هذا الكلام تمثيلٌ إقناعيٌ، فإنّه لايلزم من أن يكون الحقائق غير مشارٍ إليها أن يكون محقّق[٢٠] الحقائق أيضاً غير مشار إليه.

---

١. ق: المطابق للواقع.
٢. ج، ص: ـ بينهما.
٣. ص: سببان.
٤. م: بهذا.
٥. ج، ص: ـ واحد.
٦. م: باعتبار.
٧. س: واحد.
٨. م، س: مطابق.
٩. م: الأمر.
١٠. س: + له.
١١. م: به.
١٢. ص، م: القول.
١٣. ص: ـ نسبة.
١٤. م: النسبة.
١٥. ق: فذلك.
١٦. م: + هو.
١٧. ج: ـ من.
١٨. ص: المقول.
١٩. ق، ج: محق.
٢٠. ق: ـ محقّق.

و قال الشارح: إنّه قياسٌ برهانيٌ، فإنّه لمّا ثبت أنّ كلّ موجودٍ في الأعيان فإنّه من حيث حقيقته غير مشارٍ إليه و [1] مبدأ الموجودات موجودةٌ في الأعيان، انتظم قياسٌ على هيئة الشكل الأوّل ينتج: أنّ[2] مبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير مشارٍ إليه؛ و هو المقصود.

و فيه نظرٌ؛ لأنّ الثابت بالدليل السابق هو أنّ كلّ موجودٍ له حقيقةٌ كلّيةٌ فهو[3] من حيث حقيقته الكلّية غير محسوسٍ، و هذا إنّما يستلزم المقصود[4] لو كان لمبدأ[5] الكائنات حقيقةٌ كلّيةٌ؛ و هو ممنوعٌ. [٧]

و ممّا يدلّ على امتناع أن يكون له ماهيةٌ كلّية[6] أنّه لو كانت لواجب الوجود مهيّة كلّيةٌ يلزم[7] أحد الأمرين: إمّا امتناع الواجب لذاته؛ و إمّا إمكان الممتنع لذاته. و [8] كلاهما بيّن الاستحالة.

بيان اللزوم: أنّه لو كانت للواجب مهيّة كلّية[9] و وجد منها جزئي واحدٌ و كانت الجزئيات الباقية ممتنعةً فامتناعها إمّا لنفس تلك المهيّة[10]، أو لغيرها. [٨] فإن كان لنفس تلك المهيّة امتنع أن يوجد ذلك[11] الجزئي الواحد أيضاً، فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود، و هو أحد الأمرين؛ و إن كان امتناعها لغير تلك المهيّة يكون بالنظر إلى نفس تلك المهيّة ممكنةً، فيكون تلك الجزئيات ممكنةً لذاتها ممتنعةً بالغير. فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات، و هو الأمر الثاني.

[١٩٢/١ـ١١/٣] قوله: يريد أن يشير إلى العلل.

لمّا كان هذا النمط في الوجود و[12] علله و بحث عن الوجود أنّه هل يساوق الإحساس أو لا؟ أراد أن يبحث عن علل الوجود. فلكلّ شيءٍ ممكنٍ مهيّةٌ و وجودٌ و هما متغايران. فله من حيث المهيّة[13] عللٌ، و من حيث الوجود علل. فالعلّة إمّا علّةٌ[14] للمهيّة أو للوجود.

١. ص: ـ و.
٢. ص: لأنّ.
٣. ص: فهي.
٤. ج: المطلوب.
٥. ص: المبدأ.
٦. ج: ـ كلّية.
٧. ق: لزم.
٨. ص: ـ و.
٩. ص: ـ كلية.
١٠. م، ج: الحقيقة.
١١. م: + الشيء.
١٢. س: ـ و.
١٣. م: ـ المهيّة.
١٤. م: ـ علّة.

و علّة المهيّة إمّا أن تكون المهية معها بالقوّة و هي المادّية، أو بالفعل وهي[١] الصورية. و علّة الوجود إمّا مقارنةٌ للمعلول أو مباينةٌ له، و الأولى الموضع؛ والثانية إمّا أن تكون علّيتها هي الإيجاد[٢] نفسه و هي العلّة الفاعلية، أو كونه علّةً للإيجاد بأن يكون الإيجاد لأجله و هي العلّة الغائية.

وهذا الحصر فيه كلامٌ. لأنّ الشرائط و عدم الموانع /SA3/ عللٌ[٣] خارجةٌ عن الخمسة.

أجيب[٤]: بأنّ بعضها لمّا كان من توابع العلّة الفاعلية كالشرائط و بعضها من توابع العلّة المادّية كعدم الموانع، اخذت منهما[٥] و لم يجعل قسماً برأسه[٦].

والّذي يبيّن الحصر أن يقال: العلّة و هي[٧] ما يتوقّف عليه وجود الشيء[٨] إمّا أن لايحتاج الشيء إلى غيره و هو العلّة التامّة؛ أو يحتاج[٩] و يستحيل[١٠] أن يكون نفسه، بل إمّا داخلٌ فيه، أو خارجٌ عنه. و الداخل إمّا أن يكون الشيء به بالفعل و هو العلّة الصورية، أو بالقوّة و هو العلّة المادّية؛ و الخارج إمّا أن يكون ما فيه وجود الشيء و هو الموضوع، أو ما منه وجوده[١١] و هو الفاعل، أو ما لأجله وجوده و هو الغاية، أو ما لايكون كذلك و هو الشروط و[١٢] الآلات و عدم الموانع.

ثمّ إن جُعلت العلّة المادّية و الموضوع قسماً واحداً لاشتراكهما في معنى القوّة والاستعداد حتّى تكون العلّة المادّية هي القابل للشيء أو لجزئه[١٣]، كانت الأقسام ستّةً؛ وإلّا فسبعةً[١٤].

[١٩٢/١ـ٣/١٢] قوله: و المادّة[١٥] و الموضوع[١٦] منها ليستا[١٧] من العلل[١٨] الموجبة.

العلّة[١٩] الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عنه صدور المعلول[٢٠] بحيث

---

١. ج: هو.
٢. ق: لاتّحاد.
٣. س، م: علّة.
٤. س: و أجيب.
٥. س: فيها.
٦. ص: بذاتيه.
٧. م، ص، ق: ـ و هي. س: و هو.
٨. م: + وهو.
٩. م، س: + هو.
١٠. م: مستحيل.
١١. ق: الوجود.
١٢. ص: ـ و.
١٣. ص: لرجزية.
١٤. ج: سبعة.
١٥. م، ص، ج، ق: الموضوع.
١٦. م، ص، ج، ق: المادّة.
١٧. ص: ليسا.
١٨. ص: علل.
١٩. ق: العلل.
٢٠. م، ج: الأفعال.

لايتخلّف[١] عنه. و المراد بها هيهنا ما يكون مؤثّراً في الوجود سواءٌ كان بواسطةٍ أو بغير واسطةٍ. فالصورة مؤثّرةٌ في الوجود، لأنّها شريكةٌ للعلّة[٢] الفاعلية، و كونها من علل المهيّة لاينافي ذلك. و كذلك الغائية[٣] مؤثّرةٌ في وجود المعلول، بخلاف الموضوع و المادّة فإنّهما[٤] قابلان و القابل لايكون مؤثّراً، بل متأثّراً.

[۳/۱۲/۱۹۳] قوله: و الجنس و الفصل و إنْ[٥] كانا مقوّمين.

جوابٌ لسؤالٍ مقدّرٍ، و هو:

أنّكم[٦] حصرتم العلل في الخمسة، و الجنس و الفصل من العلل مع أنّهما ليسا[٧] منها.

أجاب: بأنّهما ليسا من العلل. لأنّهما محمولان على النوع و لا شيء من العلل كذلك؛ و[٨]لأنّهما لو كانا من العلل لتقدّما على النوع[٩] في الوجود، فلم يتّحدا معه بالوجود[١٠].

لايقال: هذا يناقض[١١] ما ذُكر[١٢] في المنطق من أنّ الجنس و الفصل علل المهيّة؛ [۹]

لأنّا نقول: المراد هيهنا أنّ الجنس و الفصل[١٣] ليسا من العلل الخارجية، و ذلك لاينافي كونهما من العلل في العقل. و هو المذكور في المنطق.

و[١٤]اعلم! أنّ العلل إمّا من حيث الخارج أو من حيث العقل. و العلل بالقياس إلى الخارج إمّا علل الوجود و هي الفاعل و الموضوع و الغاية، و إمّا علل المهيّة و هي المادّة والصورة و ما يشبههما[١٥]، كما في المثلّث. و أمّا بالقياس إلى العقل فكذلك إمّا علل المهيّة و هي الجنس و الفصل، و إمّا علل الوجود و هي الموضوع، أعني: النفس، و الفاعل و هو العقل الفعّال، و الغاية[١٦] لو كانت. فلمّا كانت العلل بالقياس إلى الوجودين واحدةً لا جرم انحصرت[١٧] العلل في ثلاثة أصنافٍ:

---

١. ق: لايخلف.
٢. م: العلّة.
٣. م: الغاية.
٤. ج: فإنّها.
٥. ص: فإن.
٦. م: أنتم. ص، ج: أنّه.
٧. ص: ليس.
٨. ص: ـ و.
٩. ص: ـ النوع.
١٠. م، س: في الوجود.
١١. م: + هذا.
١٢. ق: ذكره.
١٣. ج: ـ أنّ الجنس و الفصل.
١٤. ج: ـ و .
١٥. م، ص: أشبههما.
١٦. ص: ـ و إمّا علل المهيّة و هي المادّة... و الغاية.
١٧. ج، ق: انحصر. س: انحصل.

علل الوجود؛

وعلل المهيّة في العقل[1]؛

وعلل المهيّة في الخارج؛ على ما مرّ في المنطق.

[۳/۱۲ـ۱/۱۹۳] قوله: و إنّما قال[2]: كأنّهما علّتاه[3] و[4] لم‌يقل: هما علّتاه، لأنّ المثلّث لامادّة[5] له.

لقائلٍ[6] أن يقول: هب! أنّ المثلّث لا مادّة له و لا صورة، [١٠] إلّا أنّا لانسلّم أنّه ليس له[7] علّةٌ مادّيةٌ و صوريةٌ فإنّ العلّة المادّية هي ما يكون الشيء معه[8] بالقوّة، والسطح للمثلّث كذلك، و الصورية[9] ما يكون الشيء معه بالفعل، و الأضلاع الثلاث[10] للمثلّث كذلك.

وهذا السؤال لم‌يرد[11] على الشيخ؛ لأنّ كلامه في علل الجواهر، فالعلّة المادّية والصورية لاتكونان[12] إلّا في الجوهر، و لهذا ربّع القسمة و لم‌يذكر الموضوع منها. و أمّا الشارح فلمّا زاد[13] الموضوع فلابدّ أن يريد «بالعلل»: العلل مطلقاً، أعمُ من أن يكون علل الجواهر أو علل الأعراض. و حينئذٍ لاينتظم[14] هذا الكلام منه[15]. و إنّما شبّههما بالمادّة و الصورة، لأنّهما جزء الجسم في الوجود[16]؛ و ليسا شبيهين بالجنس والفصل[17]، لأنّهما جزءان[18] عقليان.

[۳/۱۳ـ۱/۹۳] قوله: و لمّا اقتصر[19] على الفاعل و الغاية.

كأنّ سائلاً يقول: لمّا كان علل الوجود ثلاثةً فلِمَ لم‌يتعرّض الشيخ إلّا لاثنتين؟ قال: لأنّ مقصوده[20] يتمّ بدون الموضوع. فإنّ كلامه في الجواهر، و لهذا أورد لفظة «قد» المفيدة

---

١. ص: ـ علل المهيّة في العقل. ج، ق: التعقّل.
٢. ج، ص: ـ و إنّما قال.
٣. ص: علّتان.
٤. ص: ـ و.
٥. م: + و لا صورة.
٦. م: و لقائلٍ.
٧. ق: ـ له.
٨. م: + الشيء.
٩. ص: الصورة.
١٠. س: الثلاثة.
١١. ج: لايرد.
١٢. م، ج: لايكون.
١٣. ص: أراد.
١٤. م، ص: لاينظم.
١٥. م: ـ منه.
١٦. س: ـ في الوجود.
١٧. ج: ـ و الفصل.
١٨. ص: جزئي.
١٩. ص: اختصر.
٢٠. م: المقصودة.

لذكر بعض علل الوجود. و [1] هذا إنّما يتمّ لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل، ثمّ لم يذكر منها إلّا الفاعل و الغاية. أمّا لو أراد من العلل علل الجواهر، فهي منحصرةٌ في الأربع لا مزيد عليها. على أنّ «قد» لو كان للبعضية [2] لم يفد إلّا تعلّق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الأوقات دون بعضٍ، و ليس كذلك. فليس «قد» هيهنا إلّا للتحقيق، و هو كثيرٌ في كلام الشيخ.

[١/١٩٣ـ٣/١٤] قوله: يريد الفرق بين ذات الشيء و وجوده في الأعيان.

لمّا أورد الشيخ هذا البحث بعينه [3] في المنطق فأعادته هيهنا كأنّها تكرارٌ خالٍ عن الفائدة /SB3/، فاعتذر الشارح عنه بأنّ المقصود هيهنا التفرقة بين علل الوجود و علل المهيّة بحسب [4] الخارج. و كأنّ المراد ثمّة التفرقة بين علل المهيّة من حيث العقل و بين سائر العلل أي: علل الوجود و علل المهيّة في الخارج.

فإنْ قلت: قوله: «وبين عللٍ يفتقر [5] إليها في تحقّق ذاته في الخارج و العقل، كالمادّة والصورة» يكاد ينافي قوله في المنطق: «إنّ [6] المادّة و الصورة من أسباب المهيّة من حيث الخارج، و الجنس و الفصل من أسباب المهيّة من حيث العقل».

فالجواب: أنّ الغرض ثمّة أنّ الجنس و الفصل سببا المهيّة من حيث العقل فقط، لا من حيث الخارج، و أمّا الّذي هو سبب المهيّة من حيث العقل [7] و الخارج فهو المادّة والصورة.

واعلم! أنّ المهيّة إذا كانت مركّبةً في الخارج فمتى حصل جميع أجزائها في العقل حصلت في العقل، و متى وجدت في العقل فلابدّ من وجود تلك الأجزاء أوّلاً في العقل؛ أمّا الأوّل فلأنّ المهيّة إذا فرضناها ملتئمةً من أجزاءٍ ثلاثةٍ و تحقّق في العقل جميع تلك الأجزاء حتّى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلابدّ من تحقّق المهيّة في العقل، فإنّ مَن تصوّر السقف و الحائط و الأساس و الهيئة الاجتماعية تصوّر البيت [8] بالضرورة.

وأمّا الثاني فلأنّه ما لم توجد أجزاء المهيّة في العقل لم توجد المهيّة أصلاً في العقل؛ لأنّا

---

١. ق: ـ و.
٢. م: تبعيضية.
٣. ص: تنبيه.
٤. م: في.
٥. م: + الشيء.
٦. ج: لأنّ.
٧. ص: ـ العقل.
٨. ص: بيت.

نتعقّل المهيّة العقلية؛ بل المعقول هو[١] المهيّة الخارجية، فلا توجد في العقل إلّا بعد تحقّق أجزائها، و ذلك بيّن لا سترة به. فتصوّر[٢] الأجزاء الخارجية ينساق إلى صورة[٣] المهيّة المركّبة، و لهذا لم‌يجب أن يكون التحديد[٤] بالجنس و الفصل، و لا بالأجزاء[٥] المحمولة. وكأنّا بيّنا طرفاً من ذلك في المنطق.

[١٩٣/١ـ٣/١٤] قوله: العلّة الموجدة للشيء الّذي له عللٌ.

لمّا حصر علل[٦] الوجود في قسمين: الفاعل و الغاية أراد البحث عنهما. فلا ريب أنّ العلّة الموجدة للمركّب الخارجي علّةٌ لبعض أجزائه، فإنّه لو وقع كلّ واحدٍ من أجزائه بدون تلك العلّة لم‌يحتج مجموع أجزائه؛ أعني: ذلك المركّب إليها، و قد فرضناه كذلك؛ هذا خلفٌ! ثمّ لابدّ و[٧] أن تكون علّةً للصورة، لأنّها جزء أخيرٍ للمركّب و إذا حصلت[٨] حصل المركّب في الخارج، فلو لم توجد الصورة كانت تلك المهيّة غير حاصلةٍ منها بل من علّةٍ أخرى موجدة[٩] للصورة؛ و حينئذٍ إمّا أن توجد[١٠] المادّة أيضاً أو لا. و أيّاً ما كان فالجامع بين المادّة و الصورة تلك العلّة، و لذلك كانت علّةً للمركّب، و هذا هو المراد بقوله: «و[١١] هي علّة الجمع[١٢] بينهما». فلا[١٣] يعترض بأنّ الجمع أمرٌ اعتباريٌ لا يحتاج إلى العلّة، فإنّه لا يلزم من كون العلّة جامعةً أن يكون الجمع أمراً موجوداً في الخارج.

[١٩٣/١ـ٣/١٥] قوله: و العلّة الغائية الّتي لأجلها الشيء.

العلّة الغائية لها مهيّةٌ و وجودٌ، فهي بحسب مهيّتها علّةٌ لفاعلية الفاعل، و[١٤] بحسب وجودها معلولةٌ للفاعل إنْ كانت من الغايات الحادثة؛ أمّا الأوّل فلأنّ الفاعل إنّما يفعل الفعل المعيّن لغايةٍ و غرضٍ، فلولا تلك الغاية لبقي فاعلاً بالقوّة، فصيرورته فاعلاً بالفعل

---

١. م: المعقولة هي. ٢. ق، س، ج: فصور. ٣. ج: صور.
٤. ص: لم‌يجب التجريد. ٥. ص: و لأنّ الأجزاء. ٦. ص: على.
٧. ق: ـ و. س: من. ٨. ص: ـ حصلت. ٩. ص: موجودة.
١٠. م: توجده. ١١. ص: ـ و . ١٢. ص: للجمع.
١٣. ج: و لا. ١٤. ص: ـ و.

أمرٌ معلّلٌ بتلك الغاية[١] و الغرض[٢] [١١]؛ و أمّا الثاني فلأنّ الفاعل إنّما يفعل لتحصيل ذلك الغرض و الغاية، فلولا أنّ حصول ذلك الغرض معلول ذلك الفعل[٣] لما كـان ذلك الفـعل لأجله. ثمّ الفاعل و إنْ كان علّةً لوجود الغاية إلّا أنّه ليس علّةً لعلّية الغاية[٤]، و[٥] لا لمعناها. أمّا أنّه ليس علّةً لعلّيتها فلأنّ الغاية إنّما تكون علّةً لذاتها لا لشيءٍ آخر، وهو ظاهرٌ.

واحتجّ الإمام بأنّ فاعلية الفاعل معلّلةٌ بعلّية الغاية[٦]، فلو كانت علّية الغاية مـعلّلةً[٧] بالفاعل لزم الدور.

وفيه نظرٌ ! لأنّ[٨] فاعلية الفاعل ليست[٩] معلّلةً بعلّية الغاية، بل بنفس الغاية، و على ذلك التقدير إنّما يلزم الدور لو كانت علّية الغاية معلّلةً بفاعلية الفاعل؛[١٠] و ليس كذلك.

اللّهمّ إلّا أن يكون المراد أنّ الفاعل من حيث إنّه فاعلٌ ليس علّةً لعلّية الغاية، لكن المنع الأوّل لايندفع[١١]. و أمّا أنّ الفاعل ليس علّةً لمعناها، فلأنّ معنى الغاية إنّما يـوجد فـي الفاعل، فلو كان[١٢] علّة[١٣] لزم أن يكون الشيء الواحد فاعلاً و قابلاً[١٤] لشيءٍ واحدٍ، و إنّه محالٌ؛ هذا كلام الشيخ. قال الشارح: الغاية شيءٌ من الأشياء و مـوجودٌ، ولاشكّ[١٥] أنّ اعتبار شيئيّتها غيرٌ و اعتبار وجودها غيرٌ. و قد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء، حيث قال: «الغاية تفرض شيئاً و تفرض موجوداً و فرقٌ[١٦] بين الشيء و الموجود و إنْ كان الشيء لايكون إلّا موجوداً كالفرق بين الأمر و لازمه، فالعلّة الغائية لها حقيقةٌ و شيئيّةٌ و لها وجودٌ».

ثمّ إنّ[١٧] المعلول إنْ لم يكن مسبوقاً بالعدم فهو «المبدع» و إنْ كان مسبوقاً بالعدم فهو «المحدث»، و غاية المبدع تكون مقارنةً[١٨] لوجوده، لأنّ غـاية المـبدع هـو فـاعله[١٩]، والفاعل مقارنٌ للمعلول المبدع في الوجود، فإنّ من مذهبهم أنّ الواجب فـاعلٌ للـفعل

---

١. م: الغايات.
٢. ج: – و الغرض.
٣. ص: + وإلّا.
٤. ص: العلّية الغائية.
٥. ص: و.
٦. ص: + الغائية.
٧. م، ق: ـ معطّلة.
٨. ص: لأنّه.
٩. ق: ليس.
١٠. ص: ـ ليست ... و.
١١. ج: + به.
١٢. م: كانت.
١٣. م: + لها.
١٤. م: قابلاً وفاعلاً.
١٥. م: فلاشكّ.
١٦. م، ص: الفرق.
١٧. ص: ـ ثمّ انّ.
١٨. ق، ص: مقارناً.
١٩. م: الفاعل.

وغايةٌ له. و إنّما أبهم الشارح ذلك و لم‌يقل: إنّ[١] غاية المبدع هو الفاعل، بل قال[٢]: «الغاية فيه مقارنةٌ لوجود»، و هذا أعمُ بحسب المفهوم من أن يكون فاعلاً /SA4/ أو غيره، لأنّه لم‌يثبت بعدُ أنّ الغايات في المبدعات هو[٣] الفاعل حتّى يثبت ذلك على[٤] مَهَلٍ.

وأمّا غاية المحدث فلا يجب أن تكون مقارنةً له، بل ربّما توجد متأخّرةً عنه، فلايكون وجود الغاية في هذا القسم علّةً.

وفي هذا[٥] الكلام إشارةٌ لطيفةٌ إلى أنّ الغاية في القسم الأوّل علّةٌ، فإنّ الفاعل هناك هو الغاية بعينها، بل علّية الغاية إنّما هي بمهيّتها لفاعلية الفاعل و الفاعل علّة[٦] لوجودها، فيكون مهيّة الغاية علّةً لعلّة وجودها؛ لكن لا[٧] مطلقاً بل على بعض الوجوه، فإنّ[٨] مهيّة الغاية إنّما هي علّةٌ للفاعل من حيث إنّه فاعلٌ و ليس علّة لنفس الفاعل، فإنّها لو كانت علّةً لنفس الفاعل يلزم الدور، ضرورةَ تقدّم نفس الفاعل على مهيّة الغاية من حيث إنّه[٩] محلٌ لها، فلو كانت علّةً لنفس الفاعل لزم الدور. فالغاية علّةٌ لأن يصير[١٠] الفاعل فاعلاً بالفعل، و الفاعل[١١] علّة لأنْ تصير الغاية موجودةً، و لا دور هيهنا.

واعترض الإمام: بأنّ لهم قاعدتين متنافيتين:

إحديهما: أنّ لأفعال الطبائع غاياتٍ [١٢] قالوا: النار مثلاً إذا تحرّكت فغاية حركتها كونها في الحيّز الطبيعي.

والثانية: أنّ الغاية علّةٌ بمهيّتها[١٢] لعلّية العلّة الفاعلية؛ ذلك لأنّ مهيّة[١٣] غاية فعلها لايجوز أن تكون موجودةً في الذهن، إذ لا شعور لها؛ و لا في الخارج، لتوقّف وجودها في الخارج[١٤] على وجود المعلول؛ فتعيّن أن يكون معدومةً، فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم.

والجواب: بالتزام أنّ لها شعوراً بمقتضاها، غاية ما في الباب أنّ شعورها ضعيفٌ. و إليه أشار بقوله: «وشعورٌ ما لها به».

---

١. م، ج، ق: ـ إنّ.
٢. م: + و.
٣. م: هي.
٤. ص: ـ على.
٥. م: ـ هذا.
٦. ص: + لوجود.
٧. ص: ـ لا.
٨. ق: فإنّما.
٩. م: إنّها.
١٠. ص: تصير.
١١. ق: والفعل.
١٢. ق: عميتها. س: بميتها.
١٣. ق: ـ مهيّة.
١٤. ق: ـ في الخارج.

ومنهم من أثبت هذا الاحتمال في جميع الأجسام البسيطة و المركّبة، حتّى ذكر أنّه شوهد بعض الأناث من النخيل يتحرّك إلى جهة بعض الذكور في حالةٍ كان الريح إلى خلاف تلك الجهة، و كذا ميل عروق الأشجار إلى صوب الماء في الأنهار و انحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها؛ و هو ممّا يؤكّد الظنّ بأنّ للنبات شعوراً و إدراكاً[١].

[١/١٩٤ ـ ٣/١٧] قوله: إن[٢] كانت علّةٌ أولىٰ هي علّةٌ لكلّ وجودٍ.

العلة[٣] الأولىٰ لابدّ أن تكون[٤] علّةً فاعلية، لأنّ العلل منحصرةٌ في الأربع والعلّة الأولىٰ ليست إحدى الثلاث، فهي[٥] الفاعلية؛

أمّا أنّها ليست صورةً، فلأنّ الصورة معلولةٌ مطلقاً لما تقدّم من أنّ كلّ مركّبٍ من المادّة و[٦] الصورة معلولٌ، و علّته يجب أن تكون علّةً للصورة ـ، و إذا ثبت أنّ الصورة معلولةٌ فلا تكون علّة أولى، لأنّ العلّة الأولى ما تكون علّةً و لا تكون معلولاً[٧].

وأمّا أنّها ليست مادّة، فلأنّ علّة المركّب من المادّة و الصورة إمّا علّةٌ لهما معاً، أو علّةٌ للصورة. فإنْ كانت علّةً لهما كانت علّةً للمادّة على الإطلاق. و إلّا كانت[٨] علّةً للمادّة في صيرورتها مادّةً بالفعل، فإنّ المادّة لا تكون مادّةً[٩] بالفعل إلّا مع الصورة. [١٣]

لا يقال: ذكر[١٠] في مثاله السرير، و لا شك أنّ الخشبة مادّةٌ بالفعل و إنْ لم تقترن بصورة السرير؛

لأنّا نقول: هذا تمثيلٌ على سبيل الاتّساع[١١]، و إلّا فهيئة السرير ليست صورةً، لأنّها عرضٌ و العرض لا يكون جوهراً[١٢].

وأمّا أنّها ليست غايةً، فلأنّ[١٣] الغاية معلولةٌ في الوجود.

وإذا[١٤] بطل أن تكون العلّة الأولى إحدى الثلاث تعيّن أن تكون علّةً فاعليةً لكلّ وجودٍ

---

١. م: ـ و اعترض الإمام ... إدراكاً. ٢. ج، ق، ص: و إنْ. ٣. م، ص، س: و العلّة.
٤. م: يكون. ٥. ص: في. ٦. ص: ـ و.
٧. م: معلولة. ٨. ج: لكانت. ٩. س، ج، ص: ـ مادّة.
١٠. س: ما ذكر. ١١. ص: الإقناع. ١٢. ق: مؤثراً.
١٣. م: لأنّ. ١٤. ج: فإذا.

يذكره. فهذا[1] هو السبب في حذف جزئي المنفصلة و الاقتصار[2] على جزءٍ واحد.

ثمّ إنّ هذا البرهان قرّره في هذا الفصل بوجهٍ إجمالي، و في الفصل الّذي يليه بوجهٍ تفصيلي. و لهذا سمّاه شرحاً.

و التقرير على الوجه الأوّل: أنّ الممكنات لو تسلسلت و كلّ ممكنٍ محتاجٌ إلى موجدٍ[3] آخر فلابدّ من شيءٍ تحتاج إليه جملة تلك الممكنات، و كلّ واحدٍ من آحادها. و ما يحتاج إليه الجملة و كلّ واحدٍ يكون مغائراً للجملة و لآحادها بالضرورة، و كلّ موجودٍ مغائرٍ لها و لآحادها خارجٌ عنها. فلا يكون ممكناً و إلا احتاج إلى موجودٍ آخر، فيكون بعض السلسلة؛ فإذن هو واجبٌ،[4] و هو المطلوب.

و فيه نظرٌ! إنْ أريد أنّه لابدّ من شيءٍ واحدٍ[5] [١٦] يحتاج إليه الجملة و كلّ واحدٍ من الآحاد، فلانسلّم ذلك، و لِمَ لايجوز أن يكون ما يحتاج إليه الجملة غير مايحتاج إليه كلّ واحدٍ؟ و إنْ أريد أنّه لابدّ من شيءٍ[6] تحتاج إليه الجملة و شيءٍ يحتاج[7] إليه كلّ واحدٍ، فلانسلّم أنّ ذلك الشيء الّذي تحتاج إليه الجملة مغائرٌ لكلّ واحدٍ من الآحاد، حتّى[8] يلزم أن يكون خارجاً عن الجملة. و هذا لا يندفع[9] إلّا بأن يقال: الشيء الّذي تحتاج إليه الجملة لا يجوز أن يكون نفس الآحاد و لا كلّ واحدٍ منها و لا بعضها، بل خارجٌ عنها؛ فلابدّ من التقسيم. فلذلك صار هذا الوجه إجمالياً و الوجه الثاني تفصيلياً.

وتقرير سؤال الإمام: أنّ السلسلة الغير المتناهية: و هي الموجودات الغير المتناهية الّتي يكون بينها ترتّبٌ، فإنّها إنْ لم يكن بينها ترتّبٌ لم يكن سلسلة إمّا أن يكون آحادها موجودةً معاً، أو غير موجودةٍ معاً. فإنْ كان آحادها غير موجودةٍ معاً لا يستحيل عندهم عدم تناهيها، و إنّما المحال ما يكون آحادها موجودةً معاً. فتسلسل الممكنات إنّما يكون محالاً لو كان[10] آحادها موجودةً معاً. [١٧]

وإنّما يكون كذلك لولم يجز استناد كلّ ممكنٍ إلى سببٍ متقدّمٍ عليه بالزمان، فإنّه لو

---

١. ق: هذا.
٢. ص: الاختصار.
٣. ق، ص: موجود.
٤. م: الواجب.
٥. م: آخر.
٦. م: + خارج.
٧. س: محتاج.
٨. م: + لا.
٩. م: لا يدفع.
١٠. م: كانت.

غيره[١] لزم ترجّح أحد المتساويين على الآخر لا لمرجّحٍ، و إنّه محالٌ في بداية /SB4/ العقول، فلااستدراك في الأوّل؛ لأنّه أشار[٢] إلى امتناع استغنائه في وجوده[٣] عن[٤] الغير و بيّنه بقوله: «فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه»، فإنّه إشارةٌ[٥] إلى استحالة الترجّح بلامرجّح[٦]. و لا افتقار في الثاني إلى البرهان؛ لأنّه بديهي الاستحالة.

و في هذا التوجيه تعسّفٌ ظاهرٌ[٧]؛ فإنّه إنْ عنى بذلك أنّ مفهوم قوله: «ليس يصير موجوداً من ذاته» هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده إلى الغير، فهو بيّن البطلان، ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني و عدم اعتباره في المفهوم الأوّل، و إنْ عنى به أنّ الأوّل مستلزمٌ للثاني فالسؤال عائدٌ، لأنّ في إيراد الملزوم استدراكاً كما كان[١٥]. و كذا الكلام في قوله: «أشار بقوله: فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه»، فإنّه إشارةٌ[٨] إلى استحالة الترجّح بلامرجّح؛ فإنّ معنى ذلك القول ليس إلّا أنّ ذات الممكن لايقتضي وجوده و لا[٩] عدمه، و هذا لايدلّ على استحالة الترجّح بلامرجّح. و هو بيّنٌ لا سترة به.

و الأولى أن يقال: القضية لمّا كانت بديهيةً و كان فيها خفاءٌ ما أراد إزالة الخفاء بتصوير الممكن، فلهذا أورد مفهومه و حمله عليه إيضاحاً.

[١/١٩٥ ـ ٣/٢٠] قوله: و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير.

أي: لمّا ثبت أنّ كلّ ممكنٍ محتاجٌ إلى الغير في وجوده فذلك الغير إنْ كان ممكناً فهو يحتاج[١٠] إلى شيءٍ آخر؛ فإمّا أنْ ينتهي إلى الواجب، أو يدور الاحتياج، أو يتسلسل. و ذلك لأنّه إنْ انتهى إلى الواجب فذاك؛ و إلّا فإنْ كانت السلسلة متناهيةً يلزم الدور، و إنْ كانت غير متناهيةٍ يلزم التسلسل[١١]، فأجزاء الانفصال لابدّ أن يكون ثلاثةً؛ لكن الشيخ اقتصر على واحدٍ منها بقوله: «إمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية». و حذف[١٢] الجزئين الآخرين؛ أمّا الأوّل: فلأنّه نفس المطلوب، و أمّا الثاني: فلأنّه بيّن البطلان، و بسبب آخر

---

١. ص: ـ و ذلك... إلى غيره. ٢. ق، س: إشارة. ٣. م: الوجود.
٤. ص، ق: إلى. ٥. ج: أشار. ٦. م، س: ـ بلامرجّح.
٧. م: ـ ظاهر. ٨. م، ص، ق: ـ فإنّه إشارة. ٩. س: ـ لا.
١٠. م، ق: محتاج. ١١. م: متناهية يتسلسل. ١٢. م: فحذف.

يذكره. فهذا[١] هو السبب في حذف جزئي المنفصلة و الاقتصار[٢] على جزءٍ واحد.

ثمّ إنّ هذا البرهان قرّره في هذا الفصل بوجهٍ إجمالي، و في الفصل الّذي يليه بوجهٍ تفصيلي. و لهذا سمّاه شرحاً.

و التقرير على الوجه الأوّل: أنّ الممكنات لو تسلسلت و كلّ ممكنٍ محتاجٌ إلى موجدٍ[٣] آخر فلابدّ من شيءٍ تحتاج إليه جملة تلك الممكنات، و كلّ واحدٍ من آحادها. و ما يحتاج إليه الجملة و كلّ واحدٍ يكون مغائراً للجملة و لآحادها بالضرورة، و كلّ موجودٍ مغائرٍ لها و لآحادها خارجٌ عنها. فلا يكون ممكناً و لا إحتاج إلى موجودٍ آخر، فيكون بعض السلسلة؛ فإذن هو واجبٌ،[٤] و هو المطلوب.

و فيه نظرٌ! إنْ أريد أنّه لابدّ من شيءٍ واحدٍ[٥] [١٦] يحتاج إليه الجملة و كلّ واحدٍ من الآحاد، فلا نسلّم ذلك، و لِمَ لايجوز أن يكون ما يحتاج إليه الجملة غير ما يحتاج إليه كلّ واحدٍ؟ و إنْ أريد أنّه لابدّ من شيءٍ[٦] تحتاج إليه الجملة و شيءٍ يحتاج[٧] إليه كلّ واحدٍ، فلا نسلّم أنّ ذلك الشيء الّذي تحتاج إليه الجملة مغائرٌ لكلّ واحدٍ من الآحاد، حتّى[٨] يلزم أن يكون خارجاً عن الجملة. و هذا لا يندفع[٩] إلّا بأن يقال: الشيء الّذي تحتاج إليه الجملة لا يجوز أن يكون نفس الآحاد و لا كلّ واحدٍ منها و لا بعضها، بل خارجٌ عنها؛ فلابدّ من التقسيم. فلذلك صار هذا الوجه إجمالياً و الوجه الثاني تفصيلياً.

و تقرير سؤال الإمام: أنّ السلسلة الغير المتناهية: و هي الموجودات الغير المتناهية الّتي يكون بينها ترتّبٌ، فإنّها إنْ لم يكن بينها ترتّبٌ لم يكن سلسلة إمّا أن يكون آحادها موجودةً معاً، أو غير موجودةٍ معاً. فإنْ كان آحادها غير موجودةٍ معاً لا يستحيل عندهم عدم تناهيها، و إنّما المحال ما يكون آحادها موجودةً معاً. فتسلسل الممكنات إنّما يكون محالاً لو كان[١٠] آحادها موجودةً معاً. [١٧]

و إنّما يكون كذلك لو لم يجز استناد كلّ ممكنٍ إلى سببٍ متقدّمٍ عليه بالزمان، فإنّه لو

---

١. ق: هذا.
٢. ص: الاختصار.
٣. ق، ص: موجود.
٤. م: الواجب.
٥. م: آخر.
٦. م: + خارج.
٧. س: محتاج.
٨. م: + لا.
٩. م: لا يدفع.
١٠. م: كانت.

جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودةً معاً[١]، و حينئذٍ يجوز استناد كلّ ممكنٍ إلى آخر لا إلى أوّلٍ.

قال الشارح: على هذا الكلام مؤاخذةٌ لفظيةٌ؛ و هو[٢]: أنّ استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان محالٌ، لأنّه استنادٌ إلى معدومٍ. بل الواجب أن يقال: هذا البيان موقوفٌ على بيان[٣] امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلّة، فإنّه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز أن لا يكون كلّ واحدٍ من السلسلة باقياً إلّا في زمانين يكون في أحدهما موجَداً و في الآخر موجِداً[٤]. و حينئذٍ جاز استناد كلّ ممكنٍ إلى آخر لا إلى أوّل. و لمّا كانت[٥] المؤاخذة يندفع بتغيير العبارة سمّاها لفظيةً.

ونحن نقول: لا نسلّم أنّ[٦] استناد[٧] الشيء[٨] إلى ما قبله بالزمان استنادٌ[٩] إلى المعدوم[١٠]، و إنّما يكون كذلك لولم يصر المتقدّم[١١] بالزمان على الشيء مقارناً له. وهو ممنوعٌ؛ فإنّ الأب متقدّمٌ على الابن و مقارنٌ[١٢] له، لا من جهة التقدّم بل من جهةٍ أخرى. و ليس كلام الإمام إلّا أنّ السبب يمكن[١٣] أن يوجد و يكون في الوجود زماناً ثمّ يوجد المسبّب ثمّ ينعدم. و هكذا المسبب /SA5/ يكون موجوداً زماناً ثمّ يوجد مسبباً[١٤] آخر ثمّ ينعدم. و هكذا كلّ مسببٍ[١٥] يكون فوقه سببٌ كان متقدّماً عليه بالزمان، فيكون كلّ مسبّبٍ فوقه سببٌ لا إلى أوّل، و لا يلزم منه محالٌ. و هذه الصورة و إنْ كانت مبنيّةً على إمكان بقاء المعلول بعد انعدام العلّة، تبتني[١٦] أيضاً على تقدّم السبب على المسبّب بالزمان [١٨]، فلا غبار على كلام الإمام.

[١/١٩٦ ـ ٣/٢٢] قوله: شرح.

تحرير الدليل: أنّ الممكن لابدّ أن تكون له علّةٌ. فعلّته إنْ كانت[١٧] واجبةً فهو المطلوب،

---

١. ص: ـ و إنّما... يكون معاً.
٢. م: هي.
٣. ج: ـ بيان.
٤. ص، ق: موجد.
٥. ص، ج: كان.
٦. ج: ـ أنّ.
٧. م: إسناد.
٨. ص: ـ الشيء.
٩. م: إسناد.
١٠. س، ص: معدوم.
١١. ص: المقدّم.
١٢. س: مقارناً.
١٣. م، ج: ممكن.
١٤. م: سبباً.
١٥. م: سبب.
١٦. م: مبنية.
١٧. ق: كان.

و إنْ كانت ممكنةً فإمّا أن تنتهي إلى الواجب، أو يدور، أو يتسلسل. و أيّاً ما كان يلزم وجود الواجب. أمّا على تقدير الانتهاء فظاهرٌ؛ و أمّا على تقدير الدور أو التسلسل فلأنّ كلّ جملةٍ كلّ واحدٍ منها ممكنٌ متناهية كانت[١] أو غير متناهية إمّا أن تكون واجبة الوجود[٢] أو ممكنةً. و الأوّل باطلٌ؛ لأنّها لم تجب بذاتها، بل بأجزائها. و الثاني لابدّ لها من علّةٍ، فتلك العلّة إمّا كلّ آحادها، أو بعضها، أو أمر خارج عنها[٣]. فإنْ كان[٤] كلّ آحادها فإنْ كانت[٥] العلّة جميع آحادها يلزم أن يكون الشيء علّةً لنفسه، و إنْ كان[٦] كلّ واحدٍ واحدٍ[٧] منها فهو أيضاً باطلٌ؛ لأنّ كلّ واحدٍ[٨] واحدٍ لا يستقلّ بإيجاد الجملة. و إنْ كانت العلّة بعض آحادها فهو أيضاً باطلٌ؛ لأنّ كلّ واحدٍ فرض فعلّته[٩] أولى بالسببية منه، فتعيّن أن يكون العلّة أمراً خارجاً عنها؛ و هو[١٠] المطلوب.

لا يقال: لانسلّم أنّ الجملة إمّا واجبةٌ أو ممكنةٌ، و إنّما تكون كذلك لو كانت موجودةً، وهو ممنوعٌ. فإنّ الموجود ما قام به الوجود، و من المستحيل أن يقوم الوجود[١١] بجميع الممكنات. و على تقدير إمكانها لا يلزم أن يكون موجودةً حتّى يحتاج إلى علّةٍ موجودة.

لأنّا نقول: متى كان كلّ واحدٍ من الموجودات ممكناً كان وجوده من غيره، فهو بالنظر إلى ذاته ليس بموجود. و متى كان كلّ موجودٍ[١٢] ممكنٍ بالنظر[١٣] إلى ذاته معدوماً، فجميع الممكنات بالنظر إلى ذواتها[١٤] يكون معدوماً، فلايكون وجودها إلّا من الغير.

ولانقول: إنّ جميع الممكنات ممكنٌ واحدٌ، بل هي[١٥] ممكناتٌ لاتوجد بالنظر إلى ذواتها[١٦]؛ بل من الغير، لو قطع النظر عنه لم يكن شيءٌ منها[١٧] موجوداً. و هذا بديهيٌ لا شك فيه.

فإنْ قلت: لمّا ثبت أنّ جميع الممكنات لابدّ لها من موجدٍ خارجٍ عنها، فأيّ حاجةٍ إلى الانفصال إلى الأجزاء الثلاثة؟ فإنّه يكفي أن يقال: من[١٨] الموجودات الواجب، و إلّا لكان

---

١. س: ـ كانت.
٢. ج، ص: ـ الوجود.
٣. ص: ـ أو بعضها ... عنها.
٤. م: كانت.
٥. م، ص: ـ كلّ آحادها فإن كانت.
٦. م: كانت.
٧. ص: ـ واحد.
٨. س، ص: ـ واحد.
٩. ص: + ليس.
١٠. ق: هي.
١١. س، ص: وجود.
١٢. ج: ـ موجوداً.
١٣. ص: و متى كان ممكناً بالنظر.
١٤. ج: ذاتها.
١٥. ج: ـ هي.
١٦. ج: ذاتها.
١٧. ص: منهما.
١٨. س، ج: في.

جميع الموجودات ممكنات[١]؛ و حينئذٍ يحتاج إلى الواجب.

فنقول: هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب؛ و[٢] الغرض الاستدلال بكلّ موجودٍ من الموجودات، و لا يتمّ إلّا بتلك المنفصلة.

واعلم! أنّ الشيخ قرّر البرهان في الشفاء هكذا: كلّ ما هو معلولٌ و علّةٌ [١٩] فهو وسطٌ بين طرفين بالضرورة، فإنّه لمّا كان معلولاً كانت له علّةٌ؛ و لمّا كانت له[٣] علّةٌ كان له معلولٌ، فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير[٤] المتناهية معلولةً و علّةً، إذ لا واحد من آحادها إلّا و هو معلولٌ و علّةٌ أيضاً. أمّا أنّها علّةٌ فلأنّها علّةٌ للسمكن الطرف المفروض، و أمّا أنّها معلولةٌ فلأنّها يتعلّق بالمعلولات و المتعلّق[٥] بالمعلول لابدّ أن كون معلولاً. فلمّا ثبت أنّ سلسلة العلل معلولةٌ[٦] و علّةٌ، و ثبت أنّ كلّ ما هو معلولٌ[٧] و علّةٌ[٨] وسطٌ؛ فتكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطاً، فيكون وسطاً بلاطرفٍ، و إنّه محالٌ.

ويمكن أن يورد السؤال المذكور عليه، لكنّه يندفع بما ذكرنا.

[١/١٩٦ ـ ٣/٢٤] قوله: و اعلم، أنّ حصول الجملة من الأجزاء[٩].

حصول الجملة من الأجزاء[١٠] بوجوهٍ ثلاثة:

ـ فإنّه ربّما ينضمّ جزءٌ مع جزءٍ فيحصل الجملة بمجرّد اجتماعهما.

ـ و ربّما ينضمّ جزء مع جزءٍ و تتحقّق[١١] هيئةٌ اجتماعية، و يحصل[١٢] بسبب[١٣] ذلك جملةٌ.

فإنْ قلت: لمّا تحقّق الاجتماع في الأوّل فلابدّ أن تكون ثمّة هيئةٌ اجتماعيةٌ، فهو المجموع الثاني؛[١٤]

منعناه؛ فإنّ المجموع الثاني إذا تحقّق فمعروض الهيئة الاجتماعية ليس أحد الجزئين،

---

١. س، ج: ممكنا. ٢. ص: ـ و. ٣. س: ـ له.
٤. ج، س، م، ق: ـ النهاية... الغير. ٥. ص: التعلّق. ٦. ق: معلول.
٧. م: علّة. ٨. م: معلول. ٩. م: أجزائه.
١٠. م: أجزائه. ١١. م: + منه. ١٢. م: فيحصل.
١٣. س: بحسب. ١٤. م: + قلنا.

بل مجموعهما، و ليس فيه هيئة اجتماعية أخرى.

ـ و ربّما ينضمّ جزءٌ مع جزءٍ و يفيض على المجموع صورة أو مزاج و يحصل بحسب ذلك جملة. فالحاصل في الأوّل مجرّد الاجتماع و هو شيءٌ مع شيءٍ، و في[1] الثاني الاجتماع مع هيئةٍ اجتماعيةٍ و العبارة عنه بأنّه شيءٌ لشيءٍ مع شيءٍ، فإنّ الهيئة الاجتماعية شيءٌ حاصلٌ لمجموعٍ و هو شيءٌ مع شيءٍ، و في الثالث صورةٌ نوعيةٌ أو مزاجٌ فيهما و قد عبّر[2] عنه بأنّه شيءٌ من شيءٍ مع شيءٍ.

فلقائلٍ[3] أن يقول: لفظة «من» تارةً يستعمل في العلّة الفاعلية، فيقال: وجود الممكن من الواجب، و أخرى يستعمل في العلّة المادّية، فيقال: السرير من الخشب؛ فإنْ كان المراد بقوله: «الحاصل في الثالث شيءٌ من شيءٍ مع شيءٍ» أنّ المجموع و هو الشيء مع الشيءِ فاعلٌ له، فهو باطلٌ؛ ضرورة أنّ المجموع ليس بفاعلٍ للصورة النوعية، و إنْ كان المراد أنّه[4] قابلٌ له[5] فلا فرق بين الحاصل في الثالث و الحاصل في الثاني.

والجواب: أنّ المراد القابل، و لانسلّم عدم الفرق بين الحاصلين، و إنّما يكون لو لم يختلفا بجهةٍ أخرى، فإنّ الاشتراك /SB5/ في بعض الصفات لايوجب الاشتراك في جميع الجهات[6] و الصفات[7]. فالحاصلان[8] و إنْ اشتركا في قابلية المجموع إلّا أنّ الحاصل في الثاني مجرّد هيئةٍ اجتماعيةٍ، و في الثالث صورةٌ[9] أو مزاجٌ.

نعم؛ يرد أن يقال: لا فرق بين العبارتين في المفهوم[۲۰]، فإنّ مفهوم الثاني أنّ الحاصل شيءٌ في مجموعٍ قابلٍ له[10]، و مفهوم الثالث أيضاً أنّ الحاصل شيءٌ في مجموعٍ قابلٍ له. فعبارته لايفيد الفرق و هو بصدده.

و تحقيق الكلام في هذا المقام: أنّ المركب الخارجي إمّا أن تكون له حقيقةٌ مغايرةٌ لحقيقة الآحاد، أو لا. فإنْ لم يكن فهو القسم الأوّل، و إنْ كان إمّا أن تحصل له صورةٌ منوّعةٌ حتّى صار نوعاً في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث؛ و إلّا الثاني.

---

۱. ص: + ذلك. ۲. ق: يخبر. ۳. ج: و لقائلٍ.
٤. ج: ـ أنّه. ۵. م: ـ له. ٦. ج: ـ الجهات.
۷. ص، ق: ـ و الصفات. ۸. م، ق: و الحاصلان. ۹. م: + نوعية.
۱۰. ص: به.

وأمّا العبارة و إنْ كانت قاصرةً عن المراد، فهذا هو المراد[١].

ولمّا كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الأوّل حكم الشيخ بأنّ الجملة والآحاد شيءٌ واحدٌ. و فيه إشارةٌ إلى ما فصّلناه.

[١/١٩٧ ـ ٣/٢٥] قوله: إشارةٌ: كلّ علّة جملةٍ هي[٢] غير شيءٍ من آحادها.

قد ثبت أنّ كلّ سلسلة معلولاتٍ تحتاج[٣] إلى علّةٍ خارجةٍ[٤]. فتلك العلّة الخارجة لابدّ أن تكون علّةً لكلّ واحدٍ من آحادها؛ لأنّ تلك العلّة الخارجة[٥] لابدّ أن تكون[٦] علّةً لبعض آحادها، و ذلك ظاهر. فإمّا أن يوجد في الآحاد الباقية شيءٌ لايكون معلولاً لذلك البعض، أو لا. فإنْ لم‌يوجد فهو المطلوب، و إنْ وُجِد فإمّا أن يكون ذلك الواحد علّةً لذلك البعض، أو لا. فإنْ كان علّةً لزم اجتماع علّتين على معلولٍ واحدٍ، و إنّه محالٌ؛ و إنْ لم‌يكن علّة يلزم أن يوجد في الجملة أمران لاارتباط بينهما بالعلّية و المعلولية. و ذلك في السلسلة المفروضة محالٌ.

لايقال: لانسلّم استحالة اجتماع علّتين، و إنّما يكون محالاً لو كانتا مستقلّتين.

لأنّا نقول: العلّة الخارجة[٧] لابدّ أن تكون علّةً مستقلّةً بإيجاد بعضٍ منها، فإنّه إنْ لم‌يصدر عنها شيءٌ من الآحاد لم‌يصدر عنها الجملة بالضرورة، فلو احتاج ذلك البعض إلى فاعلٍ آخر لم‌تكن العلّة الخارجة[٨] مستقلّةً، و قد ثبت أنّها كذلك؛ هذا خلفٌ. فقوله: «فهي علّةٌ أوّلاً للآحاد» أي: علّةٌ لكلّ واحدٍ واحدٍ، و إلّافليكن كلّ واحدٍ غير محتاجٍ إلى تلك العلّة، إذ لايجوز في هذه الصورة أن يكون علّةً لبعضها دون بعضٍ. فإنْ[٩] جاز أن توجد جملةٌ لا كالجملة المفروضة تكون علّتها علّةً لبعض آحادها دون بعضٍ، فإنّ حقيقة الجملة المفروضة هي[١٠] حقيقة الآحاد. فإنْ كانت علّةً لبعضها دون بعضٍ لم‌يكن

---

١. ص: ـ فهذا هو المراد. ٢. ص: هو. ٣. ق: محتاج.
٤. ص، ق: خارجية. ٥. س: ـ الخارجة. ٦. م: يكون.
٧. م: الخارجية. ق، ص: خارجة. ٨. م: الخارجية. ٩. ق، س: و ان.
١٠. ق: ـ هي.

علّةً للجملة بالحقيقة، بل علّةً لذلك البعض فقط.

هذا هو كلام[1] الشيخ، و هو دليلٌ آخر غير ما ذكرنا[2].

قال الشارح في شرح هذا الكلام: العلّة الخارجة إنْ كانت علّةً لتلك الجملة على الإطلاق كان أوّلاً علّةً لواحدٍ واحدٍ من آحادها[3]، و إلّا فإمّا أن لايكون علّة لشيءٍ من الآحاد فلايكون علّةً للجملة، و إمّا أن يكون علّةً لبعضها دون بعضٍ فيلزم أن لايكون علّةً للجملة على الإطلاق.

وفيه نظرٌ؛ لأنّه إنْ أريد بالعلّة المطلقة،[٢١] العلّة الّتي يستند إليها كلّ و احدٍ من آحاد الجملة، فذلك الكلام يرجع إلى قضيةٍ شرطيةٍ يتّحد فيها المقدّم و التالي، و هو هذيانٌ لاحاجة فيها إلى بيانٍ؛ و إنْ أريد بالعلّة المطلقة، العلّة الفاعلية للجملة فقيد الإطلاق مستدركٌ، لأنّها المرادة[4] من العلّة و إن لم يقيّد بالإطلاق.

والّذي غلّط الشارح قوله: «فلم تكن علّة للجملة[5] على الإطلاق»، فظنّ أنّ «الإطلاق» متعلّقٌ «بالعلّة» أي: لايكون علّةً مطلقة، و ليس كذلك؛ بل متعلّقٌ[6] بـ«لم يكن». فكأنّه[7] قال: فلم يكن علّة للجملة على التحقيق؛ كما ذكرنا[8].

[١/١٩٨ـ٣/٢٧] قوله: كلّ سلسلةٍ.

المراد أنّ كلّ سلسلةٍ من عللٍ[9] و معلولاتٍ[10] فهي تنتهي إلى الواجب؛ لأنّه إمّا أن يكون فيها ما ليس بمعلولٍ[11]، أو لايكون، و أيّاً ما كان، فواجب الوجود طرفٌ و نهايةٌ لها.

أمّا على التقدير الأوّل فظاهرٌ؛

وأمّا على التقدير الثاني فلِما ثبت أنّ[12] العلّة الخارجة لابدّ أن تكون علّةً لبعض آحادها؛ فذلك الواحد إمّا أن تكون له[13] علّةٌ في السلسلة، أو لايكون. لا سبيل إلى الأوّل

---

١. ص: ـ كلام.
٢. ج: ما ذكرناه.
٣. س ج، ق: الآحاد.
٤. م: المراد.
٥. ص: ـ فقيد الإطلاق... للجملة.
٦. س، ص: يتعلّق.
٧. ص: و كأنّه.
٨. س: ذكرناه.
٩. م: العلل.
١٠. م: المعلولات.
١١. م: بمجموعٍ.
١٢. ق: ـ أنّ.
١٣. م: ـ له.

و إلّا لزم اجتماع علّتين مستقلّتين على معلولٍ واحدٍ، و إنّه[١] محالٌ.

وبعبارةٍ أخرى: العلّة الخارجة لابدّ أن يكون شيء من آحادها صادراً عنها. فلو كان له علّةٌ فاعليةٌ في السلسلة لزم أن يصدر واحدٌ عن[٢] علّتين، و هو محالٌ. فتعيّن[٣] أن تكون العلّة الخارجة[٤] علّةً لواحدٍ لاتكون له علّةٌ في السلسلة، فتكون سلسلة العلّية والمعلولية منتهيةً إلى العلّة الخارجة[٥] فهي طرفٌ قطعاً.

وقد ذكر الشارح أنّ هذا الكلام لبيان تأليف المقدّمات لإنتاج المطلوب، و هو وجود الواجب. و به يتمّ البرهان الذي أراد الشيخ تقريره.

ويرد عليه: أنّه[٦] لو كان المراد ذلك لكان قوله: «إشارةٌ: كلّ علّة جملةٍ هي شيء غير آحادها»[٢٢][٧]... إلى آخره، على ما فسّره به[٨] كلاماً أجنبياً فاصلاً بين المطلوب ومقدّماته.

والحقّ أنّ الشيخ لمّا ثبت في أوّل الفصول وجود الواجب من[٩] كونه علّةً خارجةً عن سلسلة الممكنات ذكر له[١٠] من تلك الحيثية أحكاماً في فصولٍ أخر.

فمنها[١١]: أنّه علّةٌ لكلّ واحدٍ من آحاد السلسلة؛

و منها: أنّه طرفٌ لكلّ سلسلةٍ، حتّى يتبيّن أنّ السلسلة الّتي فرضت غير متناهيةٍ تتناهى بواجب[١٢] الوجود.

و[١٣] قال الإمام: بقي هيهنا مقامٌ آخر، و هو إبطال الدور.

أجاب الشارح بقوله: « و اعلم! أنّ الدور» ... الى آخره[١٤]، و هو ظاهرٌ. /SA6/

[١/١٩٩-٣/٢٨] قوله: هذه قسمةٌ يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود.

الشيخ أراد بيان وحدة واجب الوجود، لكن قدّم عليه مقدّمتين:

---

١. ق: هو.
٢. ص، ق: من.
٣. م: فبقي.
٤. م، ص: الخارجية.
٥. م: الخارجية.
٦. ج: ـ أنّه.
٧. م: هي غير شيءٍ من آحادها.
٨. م: ـ به.
٩. م: + حيث.
١٠. م: ـ له.
١١. ج: منها.
١٢. ق: واجب.
١٣. م: ـ و.
١٤. ص: آخر.

أوليهما[١]: أنّ الأشياء تختلف إمّا لا بالأعيان[٢] أو بالاعيان[٣]. و الّتي تختلف لابالأعيان تختلف إمّا بالاعتبار أو بغيره؛ أمّا بالاعتبار فكالعاقل[٤] و المعقول، فإنّ النفس إذا عقلت نفسه[٥] فالعاقل و المعقول شيءٌ واحدٌ بالذات مختلفٌ[٦] بحسب الاعتبار؛ و أمّا الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم، كالناطق و الإنسان يختلفان في المفهوم و يتّحدان في الوجود. و المختلفة بالأعيان إمّا أن يتّفق في أمرٍ مقوّمٍ أو في[٧] عارضٍ، فإذا كان الأشياء تختلف بأعيانها و تتّفق[٨] في أمرٍ مقوّمٍ لها فهي تشتمل على مابه الاختلاف و ما به الاتّفاق، و النسبة بينهما إمّا باللزوم أو بالعروض، و على التقديرين إمّا من جانب ما به الاختلاف أو من جانب ما به الاتّفاق. فهذه أقسام[٩] أربعةٌ لا مزيد عليها.

أمّا باللزوم[١٠]: فإذا كان ما به الاتّفاق لازماً فهو غير منكرٍ، لجواز اشتراك الأمور المختلفة في لازمٍ واحدٍ، و إذا كان ما به الاختلاف لازماً فهو منكرٌ و إلّا لكان الّذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً.

و إنّما أردف الاختلاف بالتقابل، لأنّ اللوازم لو كانت مختلفةً غير متقابلةٍ يجوز أن تتوارد[١١] على موضوعٍ[١٢] واحدٍ كالسواد و السطح و الشكل على الجسم[١٣]؛ أمّا إذا كانت متقابلةً فلا يجوز، و إلّا لزم اجتماع المتقابلات على شيءٍ واحدٍ، و هو محالٌ.

و أمّا بالعروض: فإذا كان ما به الإتّفاق عارضاً فهو غير منكرٍ.

و لعلّ قائلاً يقول: ما به الاختلاف هيهنا[١٤] في الأشياء و هو أعيان الأشياء، مستلزمٌ للأشياء و الأشياء مستلزمةٌ[١٥] لما به الاتّفاق، لأنّه مقوّمٌ لها، فلا يكون ما به[١٦] الاتّفاق عارضاً، بل لازما.

و أمّا المثال الّذي ذكره الشارح فساقطٌ، لأنّ هذا الجوهر و ذاك[١٧] العرض إنْ لم يعتبرا[١٨]

---

١. ق، ج: أوليهما. ص: أوّلها. س: إحداهما.
٢. م: بالعيان.
٣. م: لا بالأعيان.
٤. ص: و كالعاقل.
٥. م: نفسها.
٦. ص: + مختلف.
٧. م: + أمر.
٨. ص: يختلف.
٩. ص: الأقسام.
١٠. س: اللزوم.
١١. ص: تتواردها.
١٢. م: موضع.
١٣. م: + و.
١٤. س: هنا.
١٥. ج: مستلزم.
١٦. ص: في.
١٧. م، ص: ذلك.
١٨. م: يعتبر.

مع الوجود لم يكن ما به الاتّفاق و هو الوجود مقوّماً، و إنْ اعتبرا مع الوجود كان ما به الاتّفاق[١] لازماً بالضرورة.

فنقول في جوابه: تقرير المثال إنّ «هذا الموجود» و «ذاك الموجود» إذا كانا إشارتين إلى هذا الجوهر و ذاك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوّماً لهما، و ما به الاختلاف هذا الجوهر و ذاك العرض، و الوجود عارضٌ له، لا لازم[٢].

إذا[٣] تقرّر هذا فنجيب[٤] عن أصل الإشكال: بأنّا[٥] لا نسلّم أنّ ما به الاختلاف في الأشياء مستلزمٌ لها. فإنّ هذا الجوهر و ذاك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود و ذاك العرض الموجود[٦] أي: للمجموع من أحدهما و من الوجود، ضرورةَ أنّ كلّ واحدٍ منهما موجودٌ و المجموع ليس بموجود [٢٣].

و عن الإشكال في المثال: بأنّا نختار أنّ هذا الجوهر و ذاك العرض يعتبران[٧] مع قيد الوجود؛ فقولكم: «ما به الاتّفاق[٨] لازمٌ حينئذٍ» إنْ أردتم به أنّه لازمٌ لما به الاختلاف، فهو ممنوعٌ؛ و إنْ أردتم[٩] أنّه لازمٌ للمجموع فمسلّمٌ، لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف. و إنّما يكون كذلك لو كان المجموع لازماً لما به الاختلاف، و ليس كذلك.

و اعلم! أنّ هذه القسمة لا انتفاع بها[١٠] في توحيد واجب الوجود. فإنّا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين بأعيانهما متّفقين في أمرٍ مقوّمٍ لهما، إذ لا مقوّم لواجب[١١] الوجود قطعاً، و إلّا لزم تركيبه[١٢]، و هو محالٌ.

نعم! الانتفاع بمجرّد القسمة بين ما به الاشتراك و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الّذي هو التعيّن باللّزوم و العروض على ما ذكره الإمام. و أمّا على ما ذكره الشارح فلا حاجة إلى هذا القدر أيضاً، بل إلى مجرّد قسمة الشيئين المتلاقيين[١٣] باللزوم و العروض، لأنّه لم يفرض الكلام إلّا في الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه.

---

١. س: ـ و هو ... الاتفاق.
٢. م: + له.
٣. م: و إذا.
٤. م، ق: فيجيب.
٥. ص: أنّا.
٦. ص: عارض له لا لازم.
٧. م: معتبران.
٨. م: الاختلاف.
٩. ص: + به.
١٠. م: لها.
١١. ق : للواجب.
١٢. س، ج: تركبه.
١٣. م: شيئين متلاقيين.

[١/٢٠٠ ـ ٣/٣٠] قوله: إشارةٌ. قد يجوز أن تكون[١] مهيّة الشيء سبباً.

اعلم! أنّ المراد بالمهيّة غير الوجود، فإنّ الشيء إمّا مهيّةٌ، أو وجودٌ. فما هو غير الوجود يمكن أن يكون سبباً لصفته[٢] و يمكن أن يكون صفته[٣] سبباً لصفة أخرى؛ لكن لايمكن أن يكون سبباً لوجوده، فإنّ السبب متقدّمٌ بالوجود و لا شيء يتقدّم بالوجود على الوجود.

و هذا تنبيهٌ على أنّ الواجب[٤] الوجود ليس غير الوجود، فإنّ الّذي هو غير الوجود لايكون سبباً لوجوده[٥]، فلا يكون موجوداً بذاته، فلا يكون واجب الوجود؛ بل واجب الوجود هو الوجود الّذي هو موجودٌ بذاته.

فإنْ قلت: ما ذكرتم[٦] في غير الوجود آتٍ في الوجود[٢٤]؛ فإنّ الوجود لو كان سبباً لوجوده و السبب يتقدّم[٧] بالوجود كان الوجود متقدّماً[٨] بالوجود على وجوده؛ و إنّه محالٌ!

فنقول: لا نسلّم أنّه محالٌ. فإنّ تقدّم الوجود على وجوده إنّما هو بنفسه /SB6/ و هو الوجود، و غير الوجود يتقدّم لا بنفسه على وجوده، بل بوجوده، و لا شكّ في[٩] استحالته.

و نقول لمزيد الإيضاح: كلّ ما هو غير الوجود فهو معلولٌ، لأنّ الإنسان مثلاً[١٠] إمّا أن يكون موجوداً للإنسانية و لأنّه إنسانٌ، و إمّا أن يكون موجوداً بسبب شيءٍ من خارجٍ[١١]. لا سبيل إلى الأوّل، لأنّ الإنسان إنّما يكون إنساناً إذا كان موجوداً، فلو كان كونه موجوداً لأنّه إنسانٌ لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً، فيكون الإنسان موجوداً قبل كونه موجوداً! و هو محالٌ. فبقي أن لا يكون الإنسان موجوداً إلّا عن علّةٍ، و ينعكس بعكس[١٢] النقيض إلى أنّ كلّ ما لا يكون معلولاً لايكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود.

فلو قيل: الوجود أيضاً كذلك لا يجوز أن يكون موجوداً. لأنّه وجودٌ، لأنّه إنّما يكون وجوداً لو كان[١٣] موجوداً، فيكون موجوداً لأنّه موجودٌ، فيعود المحال.

فالجواب: إنّ الوجود إنّما يكون موجوداً لا بوجودٍ آخر، بل بنفسه. فلامعنى لقولنا:

---

١. ق: ـ تكون. م: يكون. ٢. ص، ج: لصفة. ٣. ص، ج: صفة.
٤. م: واجب. ٥. ق، ص: + فلا يكون سبباً لوجوده.
٦. س، ق: اذكر. ٧. ج، س: متقدم. ٨. م: مقدّماً.
٩. ص: + عدم. ١٠. م: ـ مثلاً. ١١. ق: + و.
١٢. ص: ـ بعكس. ١٣. ص: ـ وجوداً لو كان.

الوجود موجودٌ لأنّه وجودٌ، إلّا أنّ الوجود موجودٌ بنفسه، فلايلزم أن يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداً، بل اللازم أنّ الوجود متقدّمٌ[١] بنفسه على كونه موجوداً، و لا محذور فيه.

فقد ظهر أنّ كلّ ما هو غير الوجود إنّما يكون موجوداً بالوجود و الوجود موجودٌ[٢] بنفسه، كما أنّ الزماني يتقدّم[٣] و يتأخّر[٤] بحسب الزمان و الزمان بنفسه، و كما أنّ الأجسام تختلف بالمادّة و المادّة بنفسها، و كما أنّ الأشياء تظهر بين يدي الحسّ بالنور و النور بنفسه، لا بنورٍ آخر.

فلمّا كان هذه المقدّمة أصلاً لإثبات أن وجود الواجب عين[٥] مهيّته، شرع الإمام في البحث عن هذه المسألة. لكن هيهنا شيءٌ؛ و هو أنّ هذه المسألة تتوقّف على مقدّمتين:

إحديهما: هذه المقدمة؛

و الأخرىٰ[٦]: إنّ الواجب غير مركّبٍ.

و الشيخ سيصرّح بهذه المسئلة بعد إثبات المقدّمتين. فالموضع الأليق بالبحث فيها هناك لاهيهنا[٧].

[٢٠/١-٢/٣٢] قوله: و الفاضل الشارح.

لمّا بيّن أنّ الوجود واقعٌ على الوجودات بمعنى واحدٍ[٨]، زعم أنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود[٩] الممكنات من حيث إنّه وجودٌ، و إنّ وجود الواجب عارضٌ لماهيته[١٠]، كما أنّ وجودات الممكنات كذلك. و ظنّ أنّ وجود الواجب لو لم يكن عارضاً لمهيّةٍ[١١] بل يكون نفس مهيّته[١٢] لزم أحد الأمرين: إمّا أن يكون وجود الواجب مساوياً للوجودات المعلولة[١٣]، و إمّا وقوع الوجود على الوجود الواجب و[١٤] الوجود الممكن بالاشتراك

---

١. م: مقدّم.
٢. م، ص، س : موجوداً.
٣. م: متقدّم.
٤. م: متأخر.
٥. م، ص: غير.
٦. م: و الآخر.
٧. ص: ـ لاهيهنا.
٨. م: + و
٩. م، ق: لوجودات.
١٠. م، ق: المهيّة.
١١. س، ج: لماهيته.
١٢. م: مهيّة.
١٣. م: لوجودات الممكنات.
١٤. م: + على.

اللفظي، لأنّ حقيقة وجود الواجب إمّا أن يكون عين حقيقة وجود الممكن، أو غيرها. فإنْ كان حقيقته عين حقيقته يلزم أن يكون وجوده مساوياً للوجود المعلول في الحقيقة، و إنْ كان[١] غيرها حتّى يكون لوجوده حقيقةٌ و لوجود غيره حقيقةٌ أخرى يلزم الاشتراك اللفظي.

و تقريرٌ آخر في بيان أحد الأمرين: إنّ وقوع الوجود على الوجودين إمّا أن يكون بمعنىً واحدٍ، أو لا يكون؛ و الثاني يستلزم[٢] الاشتراك، و الأوّل يستلزم[٣] أن يكونا متساويين في الحقيقه.

و هيهنا نظرٌ: لأنّ الأمرين كما[٤] يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للمهيّة لازمٌ أيضاً على تقدير العروض، فإنّ وجوده لو كان عارضاً لمهيته فإن اتّحد هو و الوجود الممكن في الحقيقة يلزم الأمر الأوّل، و إن لم يتّحدا[٥] يلزم الأمر الثاني.

و أيضاً وقوع الوجود عليهما إمّا[٦] بمعنىً واحدٍ أو لا.

و الإمام لمّا أثبت أنّ الوجود واقعٌ على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال: ثبت أنّ وجوداللّه ـ تعالى ـ مساوٍ لوجود الممكنات من حيث إنّه وجودٌ؛ و حينئذٍ لا يخلو إمّا أن يكون وجود اللّه ـ تعالى[٧] ـ مع مهيّته، أو لا يكون. و الأوّل: مذهب أكثر المتكلّمين، و الثاني: مذهب أكثر الحكماء. فهذا الكلام صريحٌ في أنّ عدم الاشتراك اللفظي مستلزمٌ لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كلٍّ من المذهبين، فيكون أحد الأمرين و هو إمّا: المساوات، أو الاشتراك لازماً على كلّ تقديرٍ، لأنّ كلّ ملازمةٍ يستلزم منع الخلوّ من[٨] عين اللازم و نقيض الملزوم، فنقل تخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة[٩] غير مطابقٍ. [٢٥]

لا يقال: أحد الأمرين[١٠] هو إمّا أن يكون حقيقة الواجب مساويةً لحقيقة وجودات الممكنات، و إمّا اشتراك الوجود و في قوله: «لزم كون ذلك الوجود» إشارةٌ إلى هذا، لأنّ المراد ذلك الوجود الّذي هو نفس الواجب. و بيان لزوم أحد الأمرين أنّ الوجودين إمّا أن

---

١. ج، س: كانت. ٢. ص: مستلزم. ٣. ص: ـ يستلزم.
٤. م، ص: كلّما. ٥. م: يتحد. ٦. ص: ما.
٧. ص: ـ تعالى. ٨. م: من. ٩. م: المغايرة.
١٠. م: + و.

يتّحدا في المعنى و الحقيقة أو لا. فإنْ اتّحدا و التقدير أنّه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساويةً لسائر وجودات[١] الممكنات الّتي هي معلولات. و إنْ لم يتّحدا في المعنى يلزم الاشتراك.

لأنّا نقول: لا يلزم من كون الوجودين متّحدين في الحقيقة [٢٦] و كون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب /SA7/ مساويةً لحقيقة وجودات[٢] الممكنات مطلقاً، و إنّما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرّد الوجود، و ليس كذلك، بل الوجود بشرط لا.

نعم قد اعترف الإمام بتساويها من حيث الوجود. و لا يلزم منه تساويهما مطلقاً.

قال الشارح: الوجودان إمّا[٣] يختلفان في الحقيقة فلا يلزم[٤] الاشتراك أو يتّفقان في المعنى فلا يلزم[٥] تساويهما في الحقيقة. لجواز أن يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك.

و منشأ الغلط أنّه ظنّ أنْ لا واسطة بين الاشتراك اللفظي و المتواطي[٦]؛ و ليس كذلك. و سند المنع هيهنا لا ينحصر في تشكيك الوجود، فإنّه يجوز أن يختلف الوجودان في الحقيقة و يكون قول الوجود عليهما بالتواطي كما إذا كان عرضاً عامّاً أو جنساً؛ لكن لمّا كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره.

و اعلم! أنّ هذا البحث من أوّله إلى آخره مبنيٌّ على كلّية الوجود و تعدّده. و الحقّ أنّ المتعدّد هو الموجود لا الوجود[٢٧]

[٢٠١/١ـ٣/٣٤] قوله: و ذلك لأنّ بين طرفي التضادّ الواقع في الألوان.

هذا ليس تعليلاً لخروج البياض عن حقيقتي[٧] بياض الثلج و بياض العاج و إنْ كان ظاهره ذلك، فانّ دليله[٨] ماذكر من أنّ المهيّة و جزؤها لا تختلف؛ بل بيانٌ للتمثيل.

و تقريره إنّ البياض اسمٌ واحدٌ واقعٌ بمعنىً واحدٍ على البياضين، و لا اسم لهما على التفصيل، فإنّ جميع الألوان الغير المتناهية بين طرفي التضادّ الواقع في الألوان لا اسم لها[٩]

---

١. ص: الوجودات. ٢. س: وجود. ٣. ق، س، ج: ـ إمّا.
٤. ق، س، ج: و لا. ٥. ق، س، ج و لا. ٦. س، ج: التواطي.
٧. م: حقيقي. ص: الحقيقي. ٨. م: ـ دليله. ٩. ق : لهما.

على التفصيل، و يقع على كلّ جملةٍ منها اسمٌ واحدٌ بمعنىً واحدٍ[١] على التشكيك.

أو جوابٌ لسؤالٍ؛ فإنّه لمّا ثبت أنّ البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية و لا جنسية تبيّن أنّ البياضين ليسا بمشتركين[٢] في ذاتيٍ [٢٨]، فيكونان[٣] نوعين مفردين[٤].

و كأنّ[٥] سائلاً يقول: كلّ نوعٍ ندركه وضع اسمٌ بإزائه كالإنسان و الفرس و الحمار و غير ذلك، فلو كانا نوعين فلا بدّ أن يكون لكلٍّ منهما اسمٌ على التفصيل.

فأجاب: بأنّ كلّ نوعٍ لا يجب أن يكون له اسمٌ، فإنّ بين طرفي التضادّ أنواعاً لا نهاية لها و لا يمكن أن يوضع لكلٍّ منها[٦] اسمٌ.

[٢٠٢/١ـ٣٥/٣] قوله: و الجواب ما عرفته ممّا مرّ[٧].

و هو أنّا نسلّم أنّ الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض و اللاعروض لاحتاج وجود الواجب و وجود الممكن إلى سببٍ منفصلٍ[٨]، و إنّما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساوياً لوجود الممكن، و هو ممنوعٌ؛ بل هما مختلفان في الحقيقة، فلِمَ لا يجوز أن يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض و وجود الممكن يقتضي العروض؟ كما في النور و الحرارة.

سلّمنا المساوات، لكن لا يحتاج وجود الواجب إلى سبب عدم العروض، بل يكفي فيه عدم سبب العروض.

و لمّا كان في هذا المنع الأخير ضعفٌ لأنّ احتياج الواجب إلى العدم أشنع أشار إلى أنّ الحقّ ما ذكره أوّلاً.

و يمكن أن يقال: هب! أنّ اللاعروض محتاجٌ[٩] إلى سببٍ، لكن لا نسلّم أنّه محالٌ، فإنّ من الجائز أن يكون الواجب محتاجاً في صفةٍ عدميةٍ إلى سببٍ عدميٍ [٢٩]، و المحال أن يحتاج في ذاته أو صفاته الحقيقية.

---

١. ج، ص: ـ بمعنى واحد. ٢. ص: مشتركين. ٣. ق: فيكونا.
٤. م: منفردين. ٥. س: فكأنّ. ٦. ص، س: منهما.
٧. ص: بما عرفته ما. ٨. ص: المنفصل. ٩. س: يحتاج.

[٢٠٢/١-٣/٣٦] قوله: و الجواب إنّ[١] الحقيقة.

توجيهه أن يقال: إنْ أراد بقوله: «وجوده معقولٌ[٢]» الوجودَ الخاصّ الّذي هو نفس حقيقته، فلا نسلّم أنّه معقولٌ؛ وإنْ أراد به الوجود المطلق فمسلّمٌ[٣]، لكن لايلزم منه إلّا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته، لا مغايرة الوجود الخاصّ.

فإنْ قلت: المعقول من الوجود هو الكون، و تخصيصه[٤] بالإضافة إلى المحلّ[٥]؛ فالوجود الخاصّ الواجب[٦] إنّما يتخصّص بالإضافة إلى مهيّته.

و أيضاً: الوجود الخاصّ لو كان نفس حقيقته لا يكون[٧] مفهوم الوجود الكون، لأنّ حقيقته ليست هي[٨] الكون الخاصّ، و حينئذٍ يكون قول الوجود على الوجود الخاصّ قولاً بالاشتراك اللفظي.

فنقول: لا نسلّم أنّ تخصيص الوجود بالإضافة إلى المحلّ[٩]، و إنّما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائماً بالذات، و هو ممنوعٌ؛ فإنّ الوجود[١٠] الواجب وجودٌ خاصٌّ قائمٌ بذاته. و أمّا الثاني فلا نسلّم أنّ نفس[١١] حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاصّ[١٢]، فإنّ الشيخ يصرّح فيما بعد: إنّ الوجود مقوّمٌ للواجب عارضٌ للممكن.

[٢٠٢/١-٣/٣٧] قوله: و منها قوله: لو لم تكن حقيقة الواجب.

تقريره: إنّ حقيقة الواجب لو كانت[١٣] نفس الوجود و هي علّةٌ للممكنات[١٤] فعلّة الممكنات إمّا ان يكون مجرّد الوجود، أو الوجود مع القيود السلبية[١٥]. و الثاني باطلٌ، لأنّ السلب لايصحّ أن يكون جزءاً امن العلّة. فيلزم أن يكون مبدأ الممكنات /SB7/ مجرّد الوجود، فيكون سائر الوجودات مباديء الممكنات، و هو محالٌ.

---

١. ص: ـإنّ. ٢. م: المعقول، ٣. م: فممنوع.
٤. ص: و تخصصه. ٥. م: المحال. ٦. س، ص: ـ الواجب.
٧. ص: فلا يكون. ٨. ص: من. ٩. م: المحال.
١٠. س، ج: الوجود. ١١. م، ج: ـ نفس.
١٢. ص: + و حينئذٍ يكون قول ... الخاص. ١٣. م، ص، ق: كان.
١٤. م: الممكنات. ١٥. ص: السلسلة.

[٢٠٣/١ـ٣/٣٧] قوله: و منها قوله[١] إنّهم اتّفقوا.

تحريره إنّ الوجود عارضٌ للمهيّات الممكنة، فيكون في الواجب كذلك، لأنّ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف.

و صورة القياس أن يقال: لو كان الوجود عارضاً للمهيّة الممكنة[٢] كان في الواجب كذلك، لكن المقدّم حقٌّ، فالتالي مثله.

[٢٠٣/١ـ٣/٣٧] قوله: ثمّ إنّه اعترض على قول الشيخ.

قال الشيخ: لو كانت المهيّة علّةً لوجود نفسها[٣] كانت متقدّمةً بالوجود على الوجود.، لأنّ العلّة متقدّمةٌ بالوجود[٤] على المعلول.

قال الشارح نقلا عن الإمام: لا معنى لتقدّم العلّة بالوجود إلّا تأثيرها، و حينئذٍ يكون معنى التالي أنّها مؤثّرةٌ في الوجود؛ و هو إعادة المقدّم بعبارةٍ أخرى.

و أجاب: بأنّا لا نسلّم أنّ معنى التقدّم هو التأثير، بل[٥] أمرٌ مغائرٌ له[٦]، فإنّ التقدّم شرط التأثير و الشرط مغائرٌ للمشروط. و لئن سلّمنا أنّ التقدّم هو التأثير لكن الدليل تامٌّ، لأنّ المهيّة لايتصوّر مؤثّرةً[٧] إلّا إذا كانت في الأعيان، فكونها في الأعيان شرط تأثيرها في الوجود، و هو كونها في الاعيان، فيكون كونها في الأعيان مشروطاً بكونها في الأعيان و هو[٨] محالٌ.

و هذا المنقول غير ما ذكره الامام[٣٠]، لأنّ الامام[٩] استفسر في قول الشيخ: «إن العلّة متقدّمةٌ على المعلول»[١٠] و قال: ان أردتم بتقدّم العلّة[١١] كونها مؤثّرةً، فحاصل قولكم ذلك: إنّ العلّة لا تكون[١٢] مؤثّرةً إلّا بعد وجودها و هذا بعينها[١٣] أعادة التالي، لأنّ معناه حينئذٍ[١٤] أنّ المهيّة لاتكون مؤثرةً في الوجود إلّا باعتبار الوجود، و هو محلّ النـزاع؛ لأنّ عـندنا

---

١. س، ج: ـ قوله.
٢. ص: + فيكون في الواجب ... الممكنة.
٣. م، س: لنفسها.
٤. م: ـ بالوجود.
٥. م: + هو.
٦. س، ص: له.
٧. ق: تقريره.
٨. م، ق: إنّه.
٩. ق: ـ لأنّ الامام.
١٠. ص: ـ و هذا ... المعلول.
١١. م: + على المعلول.
١٢. م: لا يكون.
١٣. م: فهذا بعينها.
١٤. ص: ـ حينئذٍ

المهية علّةٌ للوجود بنفسها لا بالوجود.

و إنْ أردتم معنىً آخر فبيّنوه، فإنّ التصديق بعد التصوّر و على هذا لايتوجّه كلام الشارح، لأنّ جواب الاستفسار لايكون بالمنع. و لو قال[١]: نحن[٢] نعلم بالضرورة أنّه أمرٌ وراء التأثير ـ لأنّه مشروطٌ بالتقدّم ـ؛ فلابدّ من بيان ذلك الأمر المغائر، و لو بيّن كان هذا القول حشواً لا فائدة فيه!

ثمّ الإمام لم يقل: إنّ معنى تقدّم العلّة بالوجود هو التأثير، بل معنى مجرّد التقدّم الذاتي، و حينئذٍ يكون بين المقدّم و التالي فرقٌ، لأنّ معنى التالي أن المهيّة لا تكون مؤثرةً في الوجود إلّا بعد الوجود، و المقدّم[٣] أنّ المهيّة مؤثرةٌ في الوجود و لاشكّ أنّه مغائرٌ للمقدّم.

على أنّ الإمام لم يقل: إنّ التالي هو إعادة المقدّم بعبارةٍ أخرى، بل قوله: العلّة متقدّمةٌ بالوجود على المعلول إعادة التالي بعبارةٍ أخرى[٤]؛ فأين هذا من ذاك!

و الحقّ في الجواب: إنّ المراد بالتقدّم الذاتي هو الترتّب[٥] العقلي، فانّ العقل يجزم بأنّ العلّة لابدّ أن توجد أوّلاً و بالذات، ثمّ يصدر عنها[٦] شيءٌ.

فحاصل[٧] سؤال الإمام منع الملازمة؛ و هو إنّا لا نسلّم أنّ المهيّة لو كانت علّةً للوجود[٨] لكانت متقدّمةً عليه بالوجود. و إنّما يكون كذلك لو كان تأثيرها في وجودها مشروطاً بالوجود، و هو ممنوعٌ بل تأثيرها بنفسها.

و جوابه ما نبّهنا عليه من قبل: أنّ المراد بالمهيّة غير الوجود[٩]، و غير الوجود إنّما يكون مؤثراً في الوجود بشرط الوجود؛ و العلم به ضروريٌّ.

[١/٢٠٣ ـ ٣/٣٨] قوله: و كما كانت المهيّة قابلةً للوجود.

أورد الإمام على ما ذكره نقضين[١٠]:

تفصيليٌّ؛ و هو منع الملازمة،

و إجمالي؛ و ذلك بوجهين [٣١]:

---

١. م: + و. ٢. ص: من. ٣. ص: الوجود المتقدّم.
٤. ق: ـ بل قوله ... أخرى. ٥. م، ص، ق: الترتيب. ٦. م، ص: عنه .
٧. ص، س، ج: و حاصل. ٨. ص : الموجود. ٩. ص: ـ و غير الوجود.
١٠. ق: نقض.

أحدهما: لو صحّ ما ذكرتموه لزم أن لا تكون المهيّة علّةً قابلةً للوجود، لوجوب تقدّم العلّة بالوجود[١]؛ و اللازم باطلٌ.

و الجواب: إنّه إنْ أريد بقوله: «المهيّة الممكنة قابلة للوجود»، أنّها كذلك في العقل، فلا نسلّم أنّها ليست بمتقدّمة، بل هي متقدّمةٌ بالوجود العقلي، ضرورة أنّ المهيّة تتحقّق في العقل[٢] أوّلاً ثمّ يعتبر الوجود الخارجي لها؛ و إنْ أريد أنّها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلّم ذلك، و إنّما تكون قابلةً في الخارج لو كان للمهيّة وجودٌ و للوجود وجودٌ منفردٌ ـ كما في اتصّاف الجسم بالبياض، و هو ممنوعٌ.

هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام.

الثاني: النقض بما ذكره الشيخ: «إنّ مهيّة الشيء يجوز أن يكون علّةً لصفتها»، فإنّ تلك المهيّة لا يجوز أن تكون متقدّمةً على تلك الصفة بالوجود، و إلّا لم تكن العلّة نفس المهيّة فقط، بل المهيّة الموجودة[٣]، لكنّه جعل العلّة نفس المهيّة.

فإنْ قلت: إذا لم تكن العلّة المهيّة مع الوجود و كلّ ما لا يكون مع الوجود كان معدوماً يلزم أن تكون المهيّة مؤثّرةً في[٤] حال عدمها.

فنقول: لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلّية اعتبار العدم، بل العلّة المهيّة من حيث هي هي. فقوله: «و لا يلزم من ذلك كونها معدومةً»، إشارةٌ إلى هذا السؤال و الجواب.

و أجاب: بأنّ المراد من علّية المهيّة من حيث هي ليس أنّ الوجود لا دخل له في علّتها، بل المراد أنّ المهيّة علّةٌ في الوجودين: العقلي و الخارجي؛ فلا يعتبر في علّيتها أحد الوجودين على التعيين كالانقسام بمتساويين للزوجية، فإنّ الزوجية تقتضيه[٥] سواءٌ في العقل أو[٦] في الخارج، فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء[٧] أحدهما. مع أنّا نعلم بالضرورة أنّها مالم يتحقّق في العقل أو في الخارج يستحيل اقتضائها له؛ فالمهيّة تقتضي شيئاً تارةً بشرط /SA8/ الوجود الخارجي، و أخرى بشرط الوجود العقلي[٨]، و أخرى لا بشرط أحدهما، بل مع[٩] كلٍّ منهما، و هو اقتضاء المهيّة.

---

١. س: على المعلول. ٢. ق: الفعل. ٣. م: + و.
٤. س: + وجودها. ٥. س: مقتضيته له. ٦. ص: و.
٧. م: اقتضاء. ٨. م، ق: الذهني. ٩. ص: في

[١/٢٠٤ـ٣/٤٠٥] قوله: إشارةٌ. واجب الوجود المتعيّن.

واجب الوجود متعيّنٌ، لأنّه لو لم يكن متعيّناً لم يكن[١] موجوداً، و قد ثبت بالبرهان[٢] أنّه موجودٌ. فقوله: «مالم يتعيّن لم يكن علّةً لغيره» أكثر المقدّمات فيه مستدركٌ و ذلك واضحٌ.

ثمّ إنّ تعيّنه إمّا لكونه واجب الوجود، أو لغيره. و الأوّل: يستلزم المطلوب، لأنّه إنْ كان تعيّنه[٣] لكونه واجب الوجود فأينما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعيّن، فيلزم انحصار واجب الوجود فيه.

و الثاني: يقتضي أن يكون واجب الوجود المتعيّن[٤] معلولاً لغيره، لأنّ معنى واجب الوجود إمّا أن يكون لازماً لتعيّنه، أو عارضاً، او معروضاً له[٥]، أو ملزوماً؛ و الكلّ محالٌ. هذا توجيه الشارح.

و فيه نظرٌ لأنّ تعيّنه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجاً في تعيّنه إلى غيره [٣٢]، فيلزم أن يكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير[٦]، و هذا لاحاجة له إلى دليلٍ. و لو استدلّ بقوله: «لأنّه إنْ كان لازماً لتعيّنه» كان تلك المقدّمة مستدركةً في البيان[٧]، إذ يكفى أن[٨] يقال: لو لم يكن تعيّنه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود إمّا[٩] لازماً لتعيّنه أو عارضاً[١٠] أو معروضاً[١١] أو ملزوماً ؛ و الكلّ محالٌ.

ثمّ لوجرينا على هذا الاستدلال فقول الشارح: «و الكلّ محالٌ» بعيدٌ عن التقريب، إذ التقريب أن يقال: و أيّاً ما كان يلزم أن يكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير[١٢]. و كذلك قول الشيخ: «إنْ كان تعيّن الواجب لازماً كان الوجود لازماً لمهيّة غيره أو صفةٍ، و ذلك محالٌ» لايناسب التقريب.

و أيضاً قد استعمل تلك المقدّمة في ذلك الاستدلال في ثلاثة مواضع أخرى[١٣]:

أمّا أوّلاً و ثانياً: فحيث بيّن أنّ القسم الثالث يقتضي كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً

---

١. ص: ـ متعيّناً لم يكن. ٢. م : في البرهان. ٣. ص: بعينه.
٤. ص: المعيّن. ٥. ص: ـ له. ٦. م: لغيره.
٧. س: + لأنّه. ٨. ص، س: بأن.
٩. ص: ـ بل لغيره ... إمّا. + محتاجاً في تعينه إلى غيره،فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير، و هذا لاحاجة له إلى دليل. و لواستدلّ بقوله: لأنّه إنْ ١٠. م: + له.
١١. م: + له. ١٢. م: لغيره. ١٣. م: اخر.

لماجعله متعيّناً، و إنّ طبيعة وجود[١] الواجب لو تخصّصت بعين ذلك التعيّن لزم أن يكون وجود[٢] الواجب المتخصّص[٣] معلولاً لعلّة ذلك التعيّن؛

و أمّا ثالثاً: ففي القسم الرابع حيث قال: «إنّه يقتضي كون الواجب معلولاً للغير. فلو احتاجت تلك المقدّمة ثمّة إلى الدليل[٤] فكيف صارت في هذه المواضع بيّنةً بنفسها؟!

و الصواب أن يقال: أراد الشيخ أن يستدلّ على استحالة كون التعيّن لغير[٥] واجب الوجود بدليلين:

أحدهما: أنّه يستلزم كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير، و هو محالٌ.

و الثاني: أنّه لو كان تعيّنه لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه، أو عارضاً أو ملزوماً أو معروضاً[٦]، و الكلّ محالٌ.

و حينئذٍ يتوجّه[٧] الكلام لكن لابدّ من «واو» العطف في قوله: «لأنّه إنْ[٨] كان واجب الوجود لازماً»، حتّى يكون دليلاً آخر. و يحتمل أنّها سقطت من قلم الشيخ أو[٩] الناسخ.

و ممّا يدلّ على ذلك دلالةً واضحةً اقتصار الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الأوّل من غير التعرّض[١٠] لبيان التلازم و التعارض؛

منها: ماقاله في ثامنة الإلّهيات: «الواحد ممّا هو واجب الوجود يكون ما هو به هو و هو ذاته، و معناه إمّا أن يكون مقصوراً عليه لذات ذلك المعنى، أو لعلّةٍ. مثلاً لو كان الشيء الواجب الوجودهو هذا الإنسان فلا يخلو إمّا أنْ يكون هو هذا الإنسان للإنسانية و لأنّه انسانٌ، أو لايكون؛ فإن كان لأنّه إنسانٌ هو هذا فالإنسانية يقتضي أن يكون[١١] هذا فقط و إن وجدت لغيره. فما اقتضت الإنسانية أن يكون[١٢] هذا، بل إنّما صار هذا[١٣] الأمر[١٤] غير الإنسانية. فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود، فإنّها إنْ كانت لأجل نفسها هي هذا المعيّن استحال[١٥] أن تكون تلك الحقيقة لغيره، فتكون تلك الحقيقة ليست إلّا هذا؛ و إن

---

١. ق، ص: الوجود.
٢. ص، ج: الوجود.
٣. ص: للتخصص.
٤. م: دليل.
٥. م: بغير.
٦. م: أو معروضاً أوملزوما.
٧. م: يوجه.
٨. م: لو.
٩. م: + قلم.
١٠. م: تعرّض.
١١. م: هو.
١٢. م: + هو.
١٣. ج: ـ هذا.
١٤. ص: الأمر.
١٥. م: لاستحال.

كان تحقّق هذا المعنى لهذا المعيّن لاعن ذاته بل عن غيره و إنّما[١] هو هـو لأنّـه هـذا[٢] المعيّن[٣]، فيكون وجوده الخاصّ له مستفاداً من غيره، فـلايكون واجب الوجـود؛ هـذا خلفٌ! فإذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط». هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغييرٍ، و هو مصرَّحٌ بما ذكرنا.

و نقول في بيان استحالة الأقسام الأربعة في الدليل الثاني على محاذاة[٤] الكتاب:

أمّا إذا كان معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه فلأنّه يلزم أن يكـون الوجـود مـعلولاً للتعيّن.[٥] و هو إمّا مهيّة الواجب[٦]، أو صفته. فيكون وجوده معلولاً لمهيته أو صفته؛ و إنّه محالٌ.

و أمّا إذا كان عارضاً فلأنّ العارض المفارق يحتاج إلى علّةٍ غير المعروض، و إليـه أيضاً، /SB8/ فهو[٧] أولى بأن يكون لعلّةٍ.

و أمّا إذا كان التعيّن عارضاً للوجود[٨] الواجب، فلأنّ عروض التعيّن لعلّةٍ بالضرورة، و لابدّ أن يكون محلّ التعيّن و هو الوجود متخصّصاً. فتخصّصه إنْ كان بعين ذلك التعيّن يكون علّة ذلك التعيّن علّةً لخصوصية ذات الواجب، و هو محالٌ؛ و إن كان بتعيّنٍ آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعيّن إنّ محلّه يكون متخصّصاً.

و أمّا إذا كان التعيّن لازماً للوجود الواجب و هو باقي الاقسام، فهو محالٌ. لأنّ التعيّن حينئذٍ يكون معلولاً للوجود الواجب، و المقدّر خلافه.

و لنشرح بعد هذا كلام الشارح ليتّضح ما فيه من الخلل؛ فقوله[٩]: « و اعلم! أنّا بيّنا أنّ اللزوم لا يتحقّق» ...إلى آخره بيانٌ للشرطية القائلة: إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لمهيّة غيره أوصفة. و توجيهه على ما قال أنّ اللزوم لايتحقق إلّا إذا كان أحدهما علّةً للآخر، أو كانا معلولين لعلّةٍ واحدةٍ.

و هيهنا لاجائزٌ أن يكونا معلولين، و إلّا لزم أن يكون الوجود[١٠] الواجب معلولاً لغيره،

---

١. ج: + يكون.
٢. س : لهذا.
٣. ص: المعيّن.
٤. م: + متن.
٥. ق: لتعيّنه.
٦. م: واجب الوجود.
٧. م: و إليه أشار بقوله.
٨. ص: + و.
٩. س: ـ فقوله.
١٠. م: وجود.

و لا أن يكون الوجود[1] الواجب علّةً للتعيّن، لأنّه القسم الأوّل. فتعيّن أن يكون الوجود[2] الواجب معلولاً لغيره، و لا أن يكون الوجود الواجب علّةً للتعيّن، لأنّه القسم الأوّل. فتعيّن أن يكون الوجود الواجب معلولاً للتعيّن. و التعيّن إمّا نفس مهيّة الواجب أوصفةٌ من صفاته؛ فيلزم أن يكون وجود الواجب[3] معلولاً لمهيّته أو لصفةٍ من صفاته.

و قد تقرّر في المقدمة الثانية[4] السابقة أنّه محالٌ؛ لكنّه قرّر ذلك بأنّابيّنّا أنّ اللزوم يستدعي أن يكون الملزوم أو جزءٌ منه علّةً أو معلولاً مساوياً للازمٍ أو لجزءٍ منه أو كانا معلولي علّةٍ واحدةٍ[5]. و على ذلك التقدير لايمكن أن يكون وجود الواجب علّةً[6] للتعيّن، فهو إمّا معلولٌ له أو هما معلولان. و أيّاًما كان يكون الوجود الواجب معلولاً؛ أمّا على تقدير أن يكونا معلولين فظاهرٌ، و أمّا على تقدير أن يكون الوجود الواجب معلولاً للتعيّن فلأنّ الوجود معلولٌ للتعيّن، و التقدير أنّ التعيّن معلول الغير[7]، فيكون الوجود[8] الواجب معلولاً للغير؛ و إنّه محالٌ.

و هيهنا نظرٌ من وجوهٍ؛

أحدها: أنّه لا تقريب فيه، لأنّه حاول بيان الملازمة[٣٣]، و هي أنّه يلزم من كون الوجود الواجب لازماً للتعيّن كون الوجود بسبب مهيّته أوصفةٍ. و هذا لايتبيّن باستحالة كون الوجود الواجب معلولاً. فالأولى في بيان الملازمة ما ذكرناه.

الوجه[9] الثاني: أنّ الثابت فيما سبق هو أنّ التلازم[10] من[11] الطرفين يستدعي علّية أحدهما للآخر، أو كونهما[12] معلولين لعلّةٍ رابطةٍ، و المقدّر هيهنا ليس إلّا أنّ الوجود[13] الواجب لازمٌ للتعيّن مطلقاً، لا أنّه[14] لازمٌ مساوٍ.

و يمكن أن يقال: الدليل المذكور ثمّة قائمٌ في مطلق اللزوم، فإنّه لو لم يكن أحدهما من

---

١. م: وجود. ٢. م: وجود.
٣. ص: + للتعيّن و التعيّن إمّا ... الواجب. ٤. ق: ـ الثانية.
٥. ج، س: ـ واحدة. ٦. ص: ـ او معلولاً مساوياً ... علّة. ٧. م: للغير.
٨. م: وجود. ٩. م: والوجه. ١٠. ج، ق: اللزوم.
١١. م: بين. ١٢. م: كانا. ١٣. م: وجود.
١٤. م: لأنّه.

الملزوم و اللازم علّةً للآخر، فلايكون بينهما لزومٌ أصلاً لكن هذا الدليل لوصحّ دلّ[١] على انحصار حال اللازم و الملزوم في علّية أحدهما للآخر. و أمّا على معلوليتهما لثالثٍ [٣٤] أو على علّية جزء الملزوم أو اللازم أو على مساواة اللازم، فلا. و ليت شعري لِمَ ردّد بين الملزوم و جزئه، و اللازم و جزئه، و قيّد المعلول بالمساواة؟ و لادخل لشيء منها في الاستدلال!

فنقول: شرط في اللزوم أحد الأمور التسعة، لأنّ الشرط إمّا علّية أحدهما أو معلوليتهما، و على التقدير الأوّل أحدهما إمّا الملزوم، أو جزئه، أو اللازم، أو جزئه. و على التقادير الأربعة إمّا أن يكون علّةً أو معلولاً. و الدليل دالٌّ على الملزوم للازمه، أو على العكس [٣٥] فباقي الأقسام مستدركٌ.

الوجه الرابع[٢]: إنّ اللزوم[٣] و إنْ ساعدنا على اقتضائه علّيةً لايقتضي الاّ علّيةً في الجملة؛ لكن القسم الأوّل ما يكون الواجب[٤] الوجود علّةً مستقلّةً للتعيّن، فلايلزم من كون الواجب[٥] الوجود لازماً للتعيّن[٦] و علّةً له أن يكون علّةً مستقلّةً، فلايعود القسم الأوّل.

الوجه الخامس[٧]: إنّ المقدّر لزوم معنى الواجب[٨] الوجود للتعيّن، و اللازم منه كون معنى الواجب الوجود معلولاً للتعيّن لاكون الوجود معلولاً له حتّى يكون[٩] معلولاً لمهيّته[١٠] أو صفةٍ.

و جوابه: أنّه مبنيٌّ على أنّ الوجود عين الواجب. فليس[١١] الكلام إلاّ أنّ الواجب موجودٌ و هو عين الوجود و كلّ موجودٍ متعيّنٌ بالضرورة، فيكون واجب الوجود وجوداً متعيّناً. فإمّا أن يكون تعيّنه لذاته فلاواجب وجود الاّ هو، و إمّا أن يكون تعيّنه لغيره فيكون الواجب محتاجاً[١٢] في تعيّنه إلى غيره؛ و إنّه محالٌ.

و أيضاً إذا قيس التعيّن إلى الوجود الواجب[١٣] يفرض بينهما[١٤] الأقسام الأربعة؛ و الكلّ

---

١. م : لدلّ. ٢. م: الثالث. ٣. م: الملزوم.
٤. م: واجب. ٥. م: واجب. ٦. ص: ـ و.
٧. م: الرّابع. ٨. م: واجب. ٩. ج: ـ يكون.
١٠. ج ، س : لمهية. ١١. م: و ليس. ١٢. م: ـ محتاجاً.
١٣. م: واجب الوجود. ١٤. م: فيه.

محالٌ.

فإن قلت: هذه الأقسام الأربعة كما يُفرض على هذا التقدير يُفرض أيضاً على التقدير الأوّل أعني: ما إذا كان تعيّنه لذاته، فيلزم[١] أن لا يوجد الواجب؛

فنقول: إذا كان تعيّنه لغيره كان هناك أمران: الوجود[٢] الواجب ، و التعيّن. لأنّ الوجود الواجب ليس لعلّةٍ، و التعيّن لعلّةٍ. فهما غيران، يفرض بينهما التلازم و التعارض بخلاف ما إذا كان تعيّنه لذاته، فلايلزم أن يكون هناك تعيّنٌ[٣] /SA9/ مغائرٌ لذاته، فلايفرضان بينهما.

فإنْ قلت: لانسلّم أنّ واجب الوجود لو كان تعيّنه لذاته انحصر[٤] في ذلك المتعيّن، و إنّما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتاً واحدةً؛ و هو ممنوعٌ لجواز أن يكون عرضاً عاماً او طبيعةً جنسيّةً فيكون تحته أنواعٌ و كلّ نوعٍ يقتضي لذاته تعيّناً، فيلزم انحصار كلّ نوعٍ في شخصٍ، لا انحصار واجب الوجود في شخصٍ.

أجيب عنه: بأنّ واجب الوجود لمّا كان عين الوجود فلو كان له أنواعٌ لكان له حقائِقٌ مختلفةٌ، فيكون الوجود مشتركاً اشتراكاً لفظياً، و هو باطلٌ.

و فيه ضعفٌ[٥] لأنّ واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق، بل عين الوجود الخاصّ، و غاية ما في الباب أن يكون للوجودات[٦] الخاصّة حقائِقٌ مختلفةٌ، فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظاً.

و الحقّ في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفا: «إنّ واجب الوجود ليس إلّا مجرد وجود، و لا اختلاف في مجرّد الوجود»[٣٦]. نعم الوجود المقارن للمهيّات يـختلف بـحسب اختلاف إضافته[٧] إليها، و أمّا محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقةً.

[١/٢٠٤ـ ٣/٤٥] قوله: ثمّ أكّد بيان استحالته بمعنىً آخر.

حمل الكلام هيهنا على دلالتين: على استحالة كون التعيّن عارضاً للوجود[٨] الواجب، لكن «الفاء» في قوله: «فإن كان ذلك و ما يتعيّن به مهيّة واحدة» ممّا يأباه[٣٧]، لأنّ أحد

---

١. س: ليلزم. ٢. م: وجود. ٣. س ، ج: المعين.
٤. : لانحصر. ٥. ج: و هو ضعيف. ٦. م: الموجودات.
٧. س: اختلافه اضافة. ٨. م: لوجود.

الدليلين لا يترتّب على الآخر. و قد مرّ أيضاً أنّ الدلالة الأولى ليست بجيّدةٍ[١]: فالأولى أن يجعل الكلام هيهنا دليلاً واحداً كما قرّرناه.[٢]

و تقريره على محاذاة الشرح [٣]أن يقال: لو كان التعيّن عارضاً للوجود الواجب لكان عروضه لعلّةٍ، فمعروضه [٤] إمّا أن يكون وجوداً[٥] عامّاً أو وجوداً[٦] خاصّاً. لا سبيل إلى الأوّل، و إلّا لكان الوجود عامّاً متعيّنا، و هو محالٌ. فتعيّن أن يكون خاصّاً. فاختصاصه[٧]إمّا أن يكون بذلك التعيّن، فيكون[٨] علّة ذلك التعيّن علّةً لخصوصية ذلك الوجود، فيكون الواجب المتخصّص معلولاً[٩] و إنّه محال؛ و إمّا أن يكون بتعيّنٍ آخر سابقٍ، فيعود فيه الكلام[١٠].

و قوله[١١]: «من حيث هو طبيعة لا عامّةٌ[١٢] و لا خاصّةٌ»، إشارةٌ إلى أنّ قوله: «فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامّةٍ» لا يريد به[١٣] ما يعتبر فيه عدم العموم، بل ما لا يعتبر فيه العموم، حتّى إذا عرض له التعيّن صار مخصوصاً.

و قوله: «و لفظة[١٤] ذلك إشارةٌ إلى ما يتعيّن [١٥] به[١٦]» أي: إشارةٌ إلى قول الشيخ «ما يتعيّن به» في قوله: «و إنْ كان ما يتعيّن [١٧]به عارضاً». و بالجملة إشارةٌ إلى التعيّن العارض.

و قوله المذكور قبله[١٨] مجرورٌ صفة لما يتعيّن به، و الضمير في «قبله» راجعٌ إلى قوله: «فإنْ كان ذلك». و في قوله «علّة لخصوصية الوجود الواجب» إشارةٌ إلى أنّ «ما» في قول الشيخ: «لخصوصية ما لذاته يجب وجوده» موصولةٌ؛ و «لذاته»[١٩] يتعلّق بقوله: «يجب وجوده»، أي: بخصوصيته[٢٠] الّذي يجب وجوده لذاته، و هو[٢١] الوجود الواجب.[٢٢]

---

١. ج، ص: ـ و قد مرّ... بجيّدةٍ.
٢. س: قررنا.
٣. ص، س، ج: شرحه.
٤. ص: فعروضه.
٥. ق: وجوده.
٦. ق: وجوده.
٧. ص: و اختصاصه.
٨. ص: ليكون.
٩. ق: فمعلولاً.
١٠. م: الكلام فيه.
١١. : + و.
١٢. س: علته.
١٣. ق: ـ به.
١٤. ج، ق: لفظ.
١٥. ج: تعيّن.
١٦. ص: ـ به.
١٧. ج: تعيّن.
١٨. م: ـ قبله.
١٩. م: لذا.
٢٠. ق، ص: بخصوصه.
٢١. ج: ـ هو، + ماله.
٢٢. س: ـ قوله و لفظة .... الواجب

[۱/۲۰٦ ـ ۳/٤۷] قوله: و الفاضل الشارح.

قال الإمام في تقرير ما ذكره الشيخ: لو وجد واجبا الوجود كان كلٌّ [۱] منها مخالفاً للآخر في تعيّنه و مشاركاً له في وجوب وجوده، و ما به الاشتراك مغائر لما به الاختلاف، فكلٌّ [۲] منهما مركّبٌ من الوجوب و التعيّن، و عند ذلك يفرض الأقسام الأربعة الّتي في المقدمة الأولى:

احدها: أن يكون التعيّن للوجوب. فأينما حصل الوجوب حصل ذلك التعيّن، فيكون واجب الوجود واحداً لا كثيراً، و إليه أشار بقوله[۳]: «واجب الوجود المتعيّن إن كان تعيّنه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره».

القسم الثاني: أن يكون التعيّن عارضاً للوجوب، و كلّ[٤] عارضٍ مفارقٍ لا بدّله من علّةٍ، فيلزم افتقار كلٍّ من الواجبين في تعيّنه إلى علّةٍ منفصلةٍ ، و هذا يقتضي إمكانها، و إليه أشار بقوله: «و إنْ لم يكن تعيّنه لذلك بل لأمر آخر فهو معلولٌ ».

القسم الثالث[٥]: أن يكون الوجوب لازماً للتعيّن، و هو باطلٌ لما تقرّر في المقدّمة الثانية، فإنّ وجوب الوجود لو كان لازماً لمهيّة أخرى لكان معلولاً لتلك المهيّة ، فيتقدّم[٦] تلك المهيّة[۷] بالوجود على الوجود و بالوجوب[۸] على الوجوب، و إليه أشار بقوله: «لأنّه إنْ[۹]كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لمهيّة غيره أو صفةً ، /SB9/ و إنّه [۱۰] محالٌ».

القسم الرابع: أن يكون الوجوب عارضاً للتعيّن، فيلزم احتياج كلٍّ من الواجبين في وجوبه إلى سببٍ منفصلٍ، و هو محالٌ، و إليه أشار بقوله: «و لو كان عارضاً فهو [۱۱] أولى بأن يكون لعلّةٍ». و عند هذا الكلام تمّ فساد الأقسام، و به يتمّ الدلالة.

و أمّا قوله بعد ذلك: « و إن كان ما يتعيّن به عارضاً لذلك فهو لعلّةٍ[۱۲]» فهو زيادة[۱۳] لبيان

---

۱. م: +واحد.
۲. م، ص: و كلّ.
۳. م: ـ بقوله.
٤. م: فكلّ.
٥. ص: + و.
٦. م،ق: فتقدّم.
۷. ص: ـ فيتقدّم تلك المهيّة.
۸. ق، ص، ج: بالوجود.
۹. ج، ق، ص، س: ـ لانه إن.
۱۰. م: ذلك.
۱۱. ق: فهي.
۱۲. م، ق، ج: علة.
۱۳. س: فهو.

بطلان القسم الثاني، فإنّ الّذى جعلناه علّةً للتعيّن فإمّا أن يكون علّةً لتعيّنه الّذي به صارت مهيّةً مشخّصةً، فحينئذٍ تكون تلك[١] العلّة علّةً لخصوصية ما لذاته يجب[٢] وجوده، و إنّه[٣] محالٌ؛ و إمّا أن تكون علّةً لتعيّنٍ آخر بعد التعيّن السابق، فكلامنا[٤] في ذلك التعيّن السابق. و باقي الأقسام محالٌ؛ هذا توجيه الإمام.

و نقل الشارح أنّه قال في آخر الدلالة: و عند هذا يتمّ[٥] فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة[٦] و به صحّ القسم الأوّل. و هو نقلٌ لا يساعد توجيهه عليه، لأنّه قرّر الأقسام[٧] على تقدير الواجبين، فلا يكون القسم الأوّل صحيحاً، بل خلفاً.

اللّهم إلّا أن يقال: هذا نقل كلامه على تقدير إصلاحه. فإنّ في[٨] توجيه[٩] ذلك نظراً[١٠] من وجهين:

أحدهما: أنّ تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ، فإنّه لم يفرض الكلام إلّا في الواجب[١١] الوجود الواحد.

و الآخر: أنّ المقدمة القائلة: كلّ واحدٍ من الواجبين مركّبٌ ممّا به الاشتراك و ما بـه الاختلاف، مستدركةٌ[١٢] لتمام الدلالة بدونها[١٣]. فغيّر الشارح تقرير دلالته بأنْ حذف[١٤] هذه المقدّمة، و فرض الكلام في الواجب الواحد فقال: واجب الوجـود المـتعيّن[١٥] إمّـا أن يكون تعيّنه لازماً لوجوب وجوده أو عارضاً، أو وجوبه لازماً أو عارضاً، و الأقسام الثلاثة الأخيرة باطلةٌ، فصحّ القسم الأوّل. ثمّ أشار إلى أنّه مع هذا الإصـلاح لا يـنطبق على[١٦] المتن؛

أمّا أوّلاً: فلأنّ توجيهه إنّما يتمّ لو كان في المتن: «و إنْ كـان واجب الوجـود لازماً لتعيّنه»، و ليس كذلك؛ بل ما في المتن: «لأنّه إن كان واجب الوجود» ... إلى آخره.

---

١. ق: ـ تلك. ٢. ق، س : بحسب. ٣. ج، ص: هو.
٤. ج، س: و كلامنا. ٥. م: ـ يتمّ. ٦. م: الآخر.
٧. م، ق: + الأربعة. ٨. ص: ـ في. ٩. ق: توجّهه.
١٠. م: نظر. ١١. م: واجب. ١٢. م: مستدرك.
١٣. م: هيهنا. ١٤. ص: صدق. ١٥. ق، ص: المعيّن.
١٦. م: مع.

و أمّا ثانياً: فلأنّه لم يبق هناك قسمٌ يُحمل عليه. و باقي الأقسام محالٌ.

ثمّ اعترض بأنّ الوجوب و التعيّن وصفان سلبيان فلايلزم من اشتراكهما في الوجوب و اختلافهما في التعيّن وقوع الكثرة في ذات كلّ واحدٍ منهما. فإنّ كلّ بسيطين يشتركان في سلب ماعداهما عنهما مع عدم الكثرة.

ثمّ سأل نفسه قائلاً: هب ! أنّ الوجوب[١] و التعيّن سلبيان[٢]، لكن لابدّ أن تكون[٣] بين الوجوب و التعيّن ملازمةٌ. فإمّا أن يكون الملزوم هو الوجوب أو التعيّن أو[٤] يعود الإلزام.

و[٥] أجاب: بأنّ الأمر السلبي عدمٌ صرفٌ و نفيٌ محضٌ، فكيف يعقل فيه ما ذكرتم؟!

و أنت خبيرٌ بأنّ السؤال الأوّل إنّما يرد على المقدّمة المستدركة، و في السؤال الثاني تغيير الدليل إلي الإصلاح[٦] المذكور.

قال الشارح: الوجوب و إن كان أمراً اعتبارياً إلّا أنّ الكلام ليس فيه، بل في الوجود الواجب، و هو ليس بسلبي، و أمّا التعيّن فهو ثبوتيٌ لأنّ الطبيعة إذا تكثّرت[٧] في الخارج فلا يخلو إمّا أن يكون تكثّرها لذاتها و هو محالٌ، لأنّ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ـ ، أو لأمورٍ غيرها ينضاف إليها، فهي التعينّات فيكون لها وجودٌ في الخارج [٣٨].

و أيضاً إذا وجدت الطبيعة في الخارج فإمّا أن يكون الموجود مجرّد الطبيعة، أو هي مع أمرٍ آخر. و الأوّل محالٌ، و إلّا لم يصحّ عليها التعدّد، لأنّها لو تعدّدت و هي هي[٨] تكون موجودةً بعينها في موارد متعدّدةٍ على أحوالٍ متضادّةٍ، و إنّه محالٌ بالضرورة.

[٢٠٧/١ـ ٤٩/٣] قوله: لأنّ تعيّنات الأشخاص.

لا شكّ أنّ مفهوم التعيّن و هو ما[٩] يتميّز به الشيء ذهناً و خارجاً مشتركٌ بين التعيّنات اشتراكَ العارض بين المعروضات لا اشتراكَ النوع بين أفراده، فتعيّنات الأشخاص من حيث تعلّقها بالمتعيّنات لا تشترك[١٠] في شيءٍ أي: في ذاتي، فإنّ كلّ تعيّنٍ فهو بهويته

---

١. م: الوجود.
٢. س، ج، ص: سلبي.
٣. م: يكون.
٤. ق، ص، ج: و.
٥. م: ـ و.
٦. ص: الإصلاح.
٧. ق: كثرت.
٨. ص: ـ هي.
٩. ج: ممّا.
١٠. م: يشترك.

مغائرٌ لتعيّنٍ آخر، فإنّها لو اشتركت[١] في ذاتيٍ لم يكن تعيّنات.

[١/٢٠٧ـ٣/٥٠] قوله: و لو كان التعيّن[٢] بالفرض.

هذا كلامٌ على جواب الإمام عن السؤال الثاني.

و تقريره أن يقال: هب! أنّ التعيّن و الوجوب أمران عدميان، لكنّهما ليسا عدماً محضاً حتّى لا يصحّ عليهما التعارض و التلازم. و فرقٌ[٣] بين العدميّ و العدم؛ و الأمور العدمية /SA10/ يصحّ أن يكون فصولاً[٤] لأمورٍ موجودةٍ[٣٩]؛ كما يقال: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ مائتٌ، والمائت[٥] عدميٌ، فبالأولى جواز أن تكون عارضةً له أو لازمةً.

لا يقال: المراد بالعدم[٦] المحض أنّه معدومٌ في الخارج، و المعدوم في الخارج لا يصحّ أن يكون عارضاً أو لازماً؛

لأنّا نقول: كلّ مهيّة يلزمها سلب أغيارها[٧]، و يعرضها سلب بعض أحوالها المفارقة. و لا شكّ أنّ[٨] ما ذكره الإمام مندفعٌ بهذا القدر، لكن الحجّة لا تتمّ على هذا التقدير[٤٠]، لأنّ إتمامها يتوقّف على احتياجهما إلى العلّة، و إذا[٩] كانا عدميين فكيف يحتاجان إلى العلّة؟!

[١/٢٠٧ـ٣/٥٠] قوله: الواجب يساوي الممكنات.

هذا نقضٌ أورده الإمام على الدليل حسب توجيهه. و هو أنّه لو تمّ الدليل لزم أن لايكون الواجب موجوداً، لأنّه لو وجد الواجب لكان مشاركاً لسائر[١٠] الموجودات[١١] في الوجود و[١٢] مخالفاً[١٣] في التعيّن، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركّباً ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز، و حينئذٍ إنْ[١٤] كان بينهما ملازمةٌ فإنْ كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعيّن لازماً لكلّ وجودٍ، فيلزم انحصار كلّ وجودٍ في ذلك

---

١. م: اشتراك. ٢. س: ـ التعيّن. ٣. م: ففرق.
٤. م: فصلاً. ٥. م: فالمائت. ٦. م: من العدم.
٧. م: اعتبارها. ٨. ص: أنّها. ٩. م: ان.
١٠. ق،ج: كسائر. ١١. ق: الوجودات. ص: الموجود. ١٢. م: و.
١٣. ج: + له. ١٤. ص: به.

التعيّن؛ هذا خلفٌ و سفسطةٌ! و أمّا بالعكس فيكون الوجود لازماً و معلولاً و يعود المحال؛ و إنْ[١] لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات.

و أجاب الشارح: بأنّا لا نسلّم لزوم التركيب ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز، فإنّ امتياز وجود[٢] الواجب عن سائر الوجودات بعدم عروض المهيّة الّذي لايستلزم تركّبه إلّا في العبارة، فإنّه أمرٌ واحد الذات يعبّر عنه بلفظٍ مركّبٍ، و هو الوجود الغير العارض للمهيّة. و كأنّه منع لزوم التركيب و أسنده[٣] إلى أنّه إنّما يلزم لو كان ما به الاشتراك و ما به الامتياز ذاتياً.

ثمّ كأنّ[٤] سائلاً قال: لا بدّ أن يكون ما به الامتياز ذاتياً له، فإنّه لوكان عارضاً[٥] لزم أن يكون الواجب معروضاً للعوارض؛ و هو محالٌ على مذهبكم.

فأجاب[٦] بمنع ذلك. و إنّما يكون كذلك لو لم يكن أمراً[٧] عدمياً، و هو التجرّد.

و هذا الجواب لا يدفع[٨] النقض، لورود هذا المنع على أصل الدليل، و لأنّ الإلزام بأنّ ما به الامتياز هو التعيّن الّذي هو ثبوتيّ لا التجرّد، و إنّما أورده تنبيهاً على فساد توجيه الدليل، ثمّ حقّق الجواب بأنّ تعين الوجود[٩] الواجب ليس بمغائرٍ له حتّى يصحّ التعارض[١٠] و التلازم بينهما؛ بل هو نفسه.

و في قوله: «على أنّ الوجود ليس طبيعة نوعية» إشارةٌ إلى أنّه الجواب المحقّق بقوله: «على»، و إلى جواب سؤالٍ مقدرٍ بقوله: «ليس طبيعة نوعية». و هو أن يقال: تعيّن الوجود[١١] الواجب زائدٌ على مهيّته، لأنّ مهيّة الواجب هو الوجود. فالحاصل في الخارج من مهيّة الواجب إمّا مجرّد الوجود، أو هو[١٢] مع شيءٍ آخر. لا سبيل إلى الأوّل، و إلّا لزم أن يكون مساوياً للممكنات من غير امتيازٍ عنها[١٣]. فتعيّن أن يكون معه أمرٌ آخر؛ و هو التعيّن.

و الجواب: إنّ حقيقة الواجب مجرّد الوجود القائم بذاته، و ليس نفس الوجود المطلق،

---

١. ج: فإنّ.
٢. ص، ج: الوجود.
٣. ص: أسند.
٤. ص،س،ج،ق: إنّ.
٥. م،ق: + له.
٦. م: و أجاب.
٧. ق: ـ أمراً.
٨. ص: لا يندفع.
٩. م: وجود.
١٠. م: التعارض و التلازم.
١١. م: وجود.
١٢. م: ـ هو.
١٣. م: بينهما.

فإنّ الوجود المطلق ليس طبيعةً نوعيةً بل عارضاً للوجود الخاصّ الواجب، فيكون مغايراً[١] له في المفهوم، إلّا أنّه صادقٌ عليه. و هذا كالبُعد، فإنّه[٢] على قسمين: بُعدٌ قائم بذاته ؛ و بُعدٌ قائمٌ بالغير ـ و هو البُعد الجسماني ـ، و إطلاق البُعد عليهما بالتشكيك.

فإنْ قلت: هب! أنّ الوجود ليس طبيعةً نوعيةً، لكن الوجود الواجب طبيعةٌ نوعيةٌ ينحصر في واحدٍ، فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلّية.

فنقول: قد سبق أنّ الواجب ليس له مهيّة كليةٌ، بل هو الجزئي الحقيقي، و هو الوجود المحض القيّوم[٣] بذاته.

[٢٠٨/١ـ٥١/٣] قوله: فائدةٌ.

اعلم! أنّ الطبيعة النوعية لا يخلو إمّا أن يكون تعيّنها لازماً لمهيّتها، أو لا يكون. فإنْ كان لازماً يكون نوعها منحصراً في شخصٍ، و إنْ لم يكن لازماً أمكن أن يتعدّد؛ فتعدّد أشخاصها إمّا أن يكون لذاتها و هو محالٌ، لأنّ مقتضي الطبيعة لا يختلف، أو لعللٍ مغائرةٍ لها، فلابدّ من شيءٍ يقبل تأثير العلل و هو المادّة ، سواءٌ كان هيولى كما في الصورة الجسمية، أو موضوعاً كما في السواد المتعدّد، أو مطلقاً[٤] كما في النفوس بحسب تعدّد الأبدان.

و قوله: «أو بسببها»، أي: عوارض المادّة كما في النطفة، فإنّ عوارضها الدموية تُهَيِّؤُهَا[٥] لقبول الصورة العلقية[٦] ثمّ عوارضها تُعِدُّها للصورة اللحمية إلى غير ذلك.

و هيهنا نظرٌ؛ لأنّا لا نسلّم أنّه لابدّ من موجودٍ قابلٍ لتأثير العلل، و إنّما يكون كذلك[٧] لو كان التأثير وجودياً و هو ممنوعٌ[٤١]. سلّمناه، لكن لا نسلّم أنّ القابل هو المادّة، فإنّ أشخاص العلوم يتعدّد بحسب تعدّد الذوات القابلة، و هي ليست مادّيةً بل مجرّدات.

و سمعت /SB10/ الفضلاء حملة هذا الكتاب[٨] أنّ المراد بالمادّة هيهنا القابل لتأثير العلل، سواءٌ كان مجرّداً أو غيره[٩]. و على[١٠] هذا يجوز أن يتعدّد المفارقات أشخاصاً و

١. ص: مغايرة. ٢. س، ص: إنّه. ٣. ق، س: اِلقيّوم.
٤. س، ج: متعلّقاً. ٥. م: يتهيّؤها. ٦. م: العقلية.
٧. ق، ص، ج : ـ كذلك. ٨. ق: ـ الكتاب. ٩. م: غير مجرّد.

يقال: أنّها مادّية مع قطعهم بأنّها أنواعٌ منحصرةٌ في أشخاصٍ، و بأنّها مجرّدةٌ[١١] عن المادّة.

[٢٠٨ـ١/٢٠٨ـ٣/٥٢] قوله: و إذا حصلت هذه الفائدة ممّا ذكره بالعرض.

لعلّ قائلاً يقول: هذه الفائدة لا تعلّق لها بما قبلها و هو برهان التوحيد و بما بعدها و هو نتيجة البرهان، فلِمَ ذكرها و هي أجنبيةٌ هيهنا؟!

أجاب الشارح: بأنّه قد ذكر في الفصل المتقدّم أنّ تعيّن الواجب إنْ كان لذاته انحصر الواجب في شخصٍ واحدٍ، و إلّا كان[١٢] الواجب في تعيّنه معلولاً للغير. فقد تبيّن من هذا أنّ الطبيعة النوعية إنْ كان التعيّن لازماً لها ينحصر نوعها في شخصها، و إنْ كان غير لازمٍ كان معلولاً لعللٍ غير الذّات، فلابدّ لها من قابلٍ للتأثير. فلمّا كانت هذه الفائدة معلومةً ممّا تقدّم من البرهان نبّه عليها[١٣] هيهنا تنبيهاً على أنّها[١٤] فائدةٌ جليلةٌ، و إنْ حصلت بالعرض.

قال الإمام: إنّما أورد هذه الفائدة لأنّها حجّةٌ خاصّةٌ في أنّ الواجب لا يجوز أن يكون نوعاً لأشخاصٍ، فإنّ أشخاص النوع إنّما يتعدّد إذا كان النوع مادّياً، و الواجب يستحيل أن يكون مادّياً. و أمّا الحجّة المتقدّمة فعامّةٌ في أنّه يستحيل أن يكون جنساً لأنواعٍ أو نوعاً لأشخاصٍ، فإنّها ينفي أن يوجد[١٥] من الواجب شخصان سواءٌ كانا من نوعٍ أو[١٦] جنسٍ، لاشتراكهما في الوجوب و افتراقهما في التعيّن؛ فيفرض بينهما الأقسام الأربعة المحالة.

و أمّا نقله أنّ الحجّة المذكوره هي: أنّ التعيّن إذا كان عارضاً... إلى آخره فهو نقلٌ غير مطابقٍ [٤٢]. على أنّ هذا القسم غير كافٍ في الاحتجاج؛ و هو ظاهرٌ.

[٢٠٩ـ١/٢٠٩ـ٣/٥٣] قوله: وأمّا الّذي يقبل التكثّر لذاته أعني: المادّة فلايحتاج في أنيتكثّر إلى قابلٍ آخر.

اعلم! أنّه قد تكرّر في هذا الكتاب أنّ تكثّر المادّة و اختلافها لذاتها؛ و ليس كذلك! فإنّ

---

١٠. ق، ص: على.
١١. ق: مجرّد.
١٢. ج: لكان.
١٣. ق: عليه.
١٤. م، ق: انّه.
١٥. م، ق: يكون.
١٦. ج، س: + من.

الصورة لمّا كانت علّةً لوجود المادّة[٤٣] كان عوارضها الموقوفة[١] على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما أشرنا إليه في بحث إثبات الهيولى.

فالحقّ في الجواب: أنّ تكثّر المادّة بحسب تكثّر الصورة، و تكثّرها ليس لتكثّر المادّة، بل للمادّة[٢] نفسها، فلا دور.

فإنْ قلت: نحن نعلم بالضرورة أنّه لو لا تغاير المحلّين لم يتغاير[٣] الحالاّن، كما أنّه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلّان، فالدور لازمٌ.

فنقول: هذا لا يستلزم توقّف كلٍّ من المتغايرين على الآخر، بل التلازم بينهما كما في المتضايفين[٤].

[٢٠٩/١ـ٣/٥٤] قوله: و[٥] أفاد بقوله: «بحسب تعيّن ذاته» أنّ[٦] التعيّن ليس زائداً على ذاته[٧].

لأنّ[٨] معناه أنّ الواجب واحدٌ بالشخص فلا يكون تعيّنه زائداً، إذ التعيّن إنّما يزيد على الذات إذا تكثّرت.

و فيه نظرٌ؛ لجواز أن يزيد التعيّن و لا يكون الذات مقولةً على كثرةٍ، كما إذا كانت علّةً للتعيّن، أو لم يكن ينحصر في شخصٍ إمّا لأنّ المبدأ كافٍ في فيضانه كما في العقول، أو لوحدة القابل كما في الافلاك.

قيل[٩]: الذات إذا لم تكن مقولةً على كثرةٍ لم يشاركها غيرها في المهيّة فمهيّتها مخالفة بالحقيقة[١٠] لسائر المهيّات، فتكون[١١] مهيّة متعيّنةً ممتازةً بنفسها لا يحتاج إلى شيءٍ يميّزها، فتعيّنها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر المهيّات، كما أنّ التعيّنات موجودةٌ في الخارج و لا يتعيّن إلّا بذاتها. و هذا الكلام إنّما يتمّ لو كان سبب التعيّن[١٢] قطع المشاركة؛ و هو ممنوعٌ[٤٤].

---

١. س: الموقوعة. ٢. ق: المادّة. ٣. ص: علّة تغاير.
٤. س: المضايفين. ٥. ص: ـ و. ٦. ق: إذ.
٧. ج، س، ص: على ذاته. ٨. ص: الّا أنّ. ٩. م، ص، ق: قبل.
١٠. م: في الحقيقة. ١١. م: فيكون. ١٢. ص: ـ التعين.

[١/٢٠٩ـ٥٤/٣] قوله: لوجب بها و لكان[1] الواحد منها[2] أو كلّ واحدٍ منها قبل واجب الوجود و[3] مقوّماً له.

و فيه نظرٌ لأنّ المراد بالقبلية إمّا الزمانية [٤٥] فلا نسلّم الملازمة، فإنّ من الجائز أن يلتئم الواجب عن أمورٍ لم يتقدّم[4] عليها بالزمان ـ، و إمّا الذاتية[5]، فيكون كلّ واحدٍ من الأجزاء متقدّماً عليه، فلايكون للواحد[6] في قوله: «و كان الواحد منها» فائدةٌ. و الشارح حملها على التقدّم الزماني، حيث قال: «و التركيب قد يكون عن أجزاء يتقدّم المركّب»، أي[7]: لا شكّ أنّ أجزاء المركّب يتقدّم عليه بالذات؛ و إمّا بالتقدّم الزماني ، فيمكن أن تقدّم كلّ واحدٍ من الأجزاء على المركّب كما في المركّب من العناصر، أو بعضها كما في السرير.

فإنْ قيل: يستحيل أن يتقدّم كلّ واحدٍ من الأجزاء بالزمان على المركّب، ضرورةَ أنّ الجزء الأخير معه بالزمان؛ و أيضاً المثال غير مستقيمٍ، فإنّ المركّب من العـناصر لابـدّ أن يكون له صورة نوعية أو مزاجٌ، و هما معه بالزمان؛

أجيب: بأنّه فرض المركّب من العناصر دفعةً[8]، كتركيب[9] شيءٍ مع /SA11/ شيءٍ، فزال السؤالان، لكن منع الملازمة باقٍ.

و الحقّ في الجواب: أنّ المراد القبلية الذاتية.

و أمّا ترديد الشيخ فلاختلافهم[10] في أنّ الجزء الأخير[11] مع المركّب بالذات أو قبله بالذّات.

و لمّا لم يكن هيهنا[12] موضع تحقيقه تردّد فيه[13].

[١/٢٠٩ ـ ٥٤/٣] و الانقسام قد يكون بحسب الكمّية.

قسّم الانقسام إلى ثلاثة أقسام. و في بيان الحصر وجوهٌ، فإنّ الانقسام إمّا إلى أجزاءٍ

---

١. ص، س: كان.
٢. ج، ق، ص: ـ منها.
٣. ق، ج: ـ و.
٤. ص: كم يتقدّم.
٥. ص: الزمانية.
٦. ص: الواحد.
٧. س: إذ.
٨. ص: ـ دفعةً.
٩. ق، ج: تركيب.
١٠. ص: فاخلافهم.
١١. ق: الأخر.
١٢. ق: هنا.
١٣. م: ـ قوله لوجب بها ... فيه.

عقليةٍ و هو الانقسام بحسب المهيّة، كانقسام النوع إلى الجنس و الفصل، أو خارجيةٍ؛

و لا يخلو إمّا أن يكون متشابهةً و هو الانقسام بحسب[١] الكمّية، أو غير متشابهةٍ ـ و هو الانقسام في المعنى، كما في الجسم إلى الهيولى و الصورة.

أو نقول: الانقسام إمّا بحسب العقل أو بحسب الخارج؛ و لا يخلو إمّا أن يكون بالقوّة و هو الانقسام في الكمّ؛ أو بالفعل ، و هو الانقسام بحسب[٢] المعنى، أي: بحسب الحقيقة إلى حقائق مختلفةٍ، فإنّ حقيقة الجسم ينقسم إلى الهيولى و هي معنىً، و[٣] الصورة و هي معنىً[٤٦].

فإنْ قلت: يرد على الوجه الأوّل أنّ الانقسام الكمّي ليس إلى الأجزاء، لأنّه إذا طرأ الانقسام انعدم الكمّ و حصل كمّيات أُخرى ليست أجزاءً للكمّ الأوّل. و على الوجه الثاني الانقسام في الكمّ المنفصل، فإنّه انقسامٌ بالفعل و ليس بالمعنى[٤]، بل بحسب الكمّ.

فنقول: أقسام الكمّ و إنْ لم يكن أجزاء له في الحقيقة إلّا أنّه يُطلق عليها الأجزاء تسامحاً حتّى يقال: إنّها أجزاءٌ يحصل بعد حصول الكلّ. فالمراد بالأجزاء الّتي هي مورد القسمة ما يقال لها أجزاءٌ[٥]، سواءٌ كان بالحقيقة أو لا، و على هذا قوله: «كما للمتصل إلى الأجزاء المتشابهة». و لا نسلّم أنّ انقسام الكمّ المتّصل[٦] ليس في المعنى، فإنّ انقسامه ليس إلى الكمّيات ، بل إلى الوحدات و هي معانٍ.

و الأوضح في القسمة أن يقال: الانقسام إمّا إلى أمورٍ عقليةٍ كالمركّب من الجنس و الفصل، أو إلى أمورٍ خارجية. فإمّا أن يكون متشابهةً كما في الكمّ المتصل و المنفصل ، فإنّ العشرة لا يتركّب من الستّة و الاربعة، بل من الوحدات و هي متشابهة،[٧] أو غير متشابهةٍ و هو الانقسام بحسب المعنى [٤٦].

[٢٠٩/١ـ٥٥/٣] قوله: و كلّ واحدٍ[٨] من التركيب و الانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركّب أو المنقسم إنّما يجب بما هو جزء له [٩].

---

١. ص: ـ المهيّة كانقسام ... بحسب. ٢. ج: ـ بحسب. ٣. ص: ـ و.
٤. ج: في المعنى. ٥. م:+ بالحقيقة. ٦. س، ج:المنفصل.
٧. ص: المتشابهة. ٨. م: ـ واحد. ٩. ج: ـ يقتضي ... جزء له.

هيهنا أنظارٌ:

أحدها: إنّ هذا إنّما يتمّ لو كان منقسماً بالفعل، أمّا إذا كان منقسماً بالقوّة كما[١] في الكمّ فلا يكون واجباً بالجزء، لأنّ الجزء ليس بموجودٍ معه.

و قوله: «فإنّ الجزء ليس بالكلّ» ينتقض[٢] بالأجزاء العقلية[٣]، فإنّ الجنس و الفصل هو النوع في الخارج.

و كذلك لا نسلّم أنّ الواجب لو كان ملتئماً من أجزاءٍ كانت مقدّمةً عليه، و إنّما يكون كذلك لو لم يكن الأجزاء عقليةً، فإنّ الأجزاء[٤] العقلية متّحدة الوجود مع الشيء. و كذلك قوله: «ولا في الكمّ إلى أجزاء متشابهة»، لأنّه لا يلزم من امتناع تركّب واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكمّ، إذ لا تركيب فيه.

و يمكن دفع هذه الأسئلة: بانّ[٥] المدّعى ليس إلا نفي التركيب[٤٧] من الأجزاء الخارجية و نفي[٦] الانقسام في المعنى و الكمّ على ما صرّح به الشيخ في قوله: «فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى و لا في الكمّ»؛ و أمّا[٧] نفي انقسامه[٨] بحسب المهيّة إلى[٩] الجنس و الفصل فيجيء في فصلٍ آخر.

و المراد بالكمّ المنفصل المنقسم[١٠] بالفعل، فيكون واجباً بالجزء، و يلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكمّ. و لو أريد به[١١] الكمّ المتصل فله وجهٌ، لأنّه لو انقسم فيه يلزم[١٢] أن يكون مركّباً من الهيولى و الصورة.

و أمّا قوله: «أو كان واجب الوجود ذا مهيّةٍ أخرى غير الوجود» ... إلى قوله: «كان[١٣] الواحد من أجزائه، يعني[١٤]: المهيّة» فهو إعادةُ إشارةٍ إلى فائدة الترديد في قوله: «و لكان الواحد منها أو كلّ واحدٍ منها»؛ و هو أيضاً غير مستقيم، إذ على تقدير تركّبه من المهيّة و الوجود يكون كلّ واحدٍ منهما متقدّماً عليه، لا المهيّة فقط.

---

١. ج، ق، ص: ـ كما.
٢. م: فينتقض. ق: منتقض.
٣. ج: الفعليه.
٤. ج: ـ عقليه فإنّ الأجزاء.
٥. م: لأنّ.
٦. ق: هي.
٧. ق: + في.
٨. ص: انقسام. م: معنى الانقسام.
٩. م: في.
١٠. ص: منفسم.
١١. ق: ـ به.
١٢. ص: ـ من نفي ... يلزم.
١٣. م: لكان.
١٤. م: أعني.

و قال الإمام في بيان ذلك: إنّ من المركّبات ما يتقدّم عليه كلّ واحدٍ من أجزائه، و هو ظاهرٌ؛ و منها ما يتقدّم عليه بعض أجزائه دون البعض، كالجسم، فإنّه مركّبٌ من الهيولى و الصورة و الصورة متقدّمةٌ[١] على الجسم و الهيولى مع الجسم، لأنّها إذا حصلت بالفعل فهي الجسم.

قال الشارح: الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدّمةٌ بالزمان، فإنّ هيولى الماء إذا صارت هواءً تكون متقدّمةً على الهواء قطعاً بالزمان، فضلاً عن الذات.

و هذا[٢] ليس بشيءٍ فإنّ التمثيل لا يجب أن يكون بجميع[٣] الأفراد.[٤٨] فلعلّ[٤] المراد بالهيولى هيولى الأفلاك.

نعم يرد عليه أنّه إنْ[٥] أراد التقدّم الزماني فالصورة لا يتقدّم على[٦] الجسم بالزمان /SB11/ او التقدّم الذاتي، فالهيولى أيضاً، متقدّمةٌ على الجسم، لامعه.

و أمّا قوله: «فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة أولى»، فقدقال فيه بعض الأساتذة ـ رحمه[٧] اللّه ـ: إنّما لم يقل: «على ما هو الصورة» حتّى يشمل الصورة و غيرها، كما في السرير.

و فيه نظرٌ؛ لأنّ التقدّم بالذات لازمٌ[٤٩].

و قال بعضهم: الأولى[٨] أن لا يذكر في المثال الهيولى و لا[٩] الصورة، لأنّهما متقدّمان على الجسم[١٠]؛ بل يذكر في المثال «ما هو كالصورة»، فإنّ الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير، و ليست[١١] صورةً، بل كالصورة.

و فيه أيضاً نظرٌ؛ لأنّ الهيئة السريرية إنْ لم تكن[١٢] جزءً من السرير فقد خرجت عن التمثيل، و إنْ كانت جزءًا كانت متقدّمةً عليه بالذات[٥٠].

---

١. ص: المتقدّمة. ٢. ج: + هو. ٣. م: لجميع.
٤. م : و لعلّ. ٥. ق، ص: إن. ٦. ق، ص، س، ج: على.
٧. م: رحمهم. ٨. م، س، ص، ج: المراد. ٩. م: ـ لا.
١٠. ق: الجزء. ١١. م، ص، ق، س: ليس. ١٢. م: لم يكن.

[١٠/٢١٠-١/٥٦-٣] قوله: إنْ قيل لعلّ المهيّة[١].

هذا سؤالٌ على[٢] البرهان المذكور. و تقريره أن يقال:

هب! أنّ المهيّة المركّبة ممكنةٌ[٣]، لكن لا نسلّم أنّ هذا الإمكان ينافي وجوبها، و إنّما يكون كذلك إن[٤] لم تكن أجزائها واجبةً، لابدّ لها من بيانٍ.

و فيه نظر؛ لأنّ الإمكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قطعاً.

و يمكن أن يقال في توجيهه: لا نسلّم أنّ المهيّة المركّبة لاحتياجها إلى أجزائها ممكنةٌ، و إنّما يكون كذلك لو لم تكن أجزائها واجبةً، فإنّها إذا كانت أجزائها واجبةً و كان وجودها لا يتوقّف إلّا على أجزائها فهي بالنظر إلى ذاتها تستحقّ الوجود، فهي واجبة الوجود.

و الحاصل إنّا لا نسلّم أنّ كلّ محتاجٍ إلى الغير ممكنٌ[٥١]، و إنّما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئاً[٥] خارجياً[٦]، أمّا إذا كان من أجزائه فلا.

أجاب: بأنّ أجزائه إنْ كانت ممكنةً يلزم الخلف، و إلّا فإنْ كان كلٌّ منها واجباً يـلزم تعدّد الواجب، أو بعضها فهو الواجب و الباقي معلولٌ.

و اعلم! أنّ هذا التوجيه و إنْ كان منتظماً إلّا أنّه لا ينطبق على كلام الإمام حيث قال: «و إنْ كانت ممكنةً للافتقار[٧] إلى أجزائها»، فهو اعترافٌ بالإمكان، فكيف يمنعه؟!

[١٠/٢١٠-١/٥٧-٣] قوله[٨]: كلّ ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبلُ فالوجود غير مقوّمٍ له في مهيّته.

قال الإمام: لا فرق بين قولنا: «الوجود غير داخلٍ في ذاته» ، و بين قولنا: «غير مقوّمٍ لمهيّته». و حينئذٍ لم يبق بين الموضوع و المحمول فرقٌ، و يصير المعنى: كلّ ما لا يكون الوجود جزءًا من ذاته لم يكن الوجود جزءًا من ذاته.

فقال الشارح: المراد بقوله: «ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته»: ما لا يكون الوجود ذاتياً له أعمُّ من أن يكون نفس المهيّة أو جزءًا منها، و إليه أشار بقوله: «على ما اعتبرنا

---

١. م: + المركّبة. ٢. م: عن. ٣. ص: ـ ممكنة.
٤. م: ـإنْ. ٥. ق: سبباً. ٦. ج: + و.
٧. ص: + و. ٨. ص، م: + و.

قبل » أي: في المنطق.

و معنى قوله: «غير مقوّمٍ لمهيّته»: أنّه لا يتوقّف عليه مهيّته، بل يكون عارضاً له[١].

فحاصل القضيّة إنّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له يكون الوجود عارضاً له، و كلّ ما يكون الوجود عارضاً له يكون وجوده عن غيره، ينتج: أنّ كلّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له يكون وجوده[٢] من[٣] غيره، و ينعكس بعكس[٤] النقيض إلى أنّ[٥] كلّ ما لايكون وجوده عن غيره يكون الوجود ذاتياً له؛ ننضمّه[٦] إلى قولنا: «واجب الوجود لايكون وجوده عن غيره» لينتج أنّ واجب الوجود يكون الوجود ذاتياً له. فإمّا أن يكون الوجود جزءًا له، أو[٧] نفس مهيتّه. لا سبيل إلى الأوّل لما تقدّم من نفي التركيب، فتعيّن أن يكون الوجود نفس[٨] مهيته، و هو قولهم: الواجب الوجود هو الوجود البحت.

و أمّا قوله: «إلّا[٩] الوجود المشترك الّذي لا يوجد إلّا في العقل»، فهو جوابٌ لما يقال: دلّ كلام الشيخ على أنّ الوجود داخلٌ في مفهوم ذات[١٠] واجب الوجود، و هو منافٍ لما ذهبتم إليه من[١١] أنّه خارجٌ عن مهيّته لازمٌ لها.

و جوابه: إنّ الخارج اللازم للوجودات الخاصّة مطلق الوجود المشترك، و أمّا الداخل فهو الوجود الخاصّ، فلا منافاة.

و[١٢] أقول: لم يطلق الشيخ[١٣] في هذه المواضع إلّا لفظ الوجود مطلقاً[١٤]، و هو لا يدلّ على خصوصيةٍ أصلاً [٥٢].

على أنّا لا نشكّ في أنّ معنى الوجود[١٥] هو الكون و التحقّق[١٦]. فالوجود الخاصّ إمّا أن يشتمل[١٧] على معنى الكون و الثبوت، أو لا. فإنّ لم يشتمل[١٨] فليس بوجودٍ قطعا. إذ لا معنى للوجود الخاصّ بالشيء إلّا كونه و تحقّقه؛ و إنْ اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتياً له؛ و أيضاً: لو كان الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصّة. و من

---

١. ج: ـ له.
٢. ق: ـ الوجود عارضاً ... وجوده.
٣. ج، ص: عن.
٤. ص: ـ بعكس.
٥. س، ص: أنّ.
٦. م، ق: ينضمّه.
٧. ق: و.
٨. ق : عين.
٩. م: أمّا.
١٠. ج: ـ ذات.
١١. ج: ـ من.
١٢. م، س: ـ أقول.
١٣. م: ـ الشيخ.
١٤. م: مطلقاً.
١٥. ص: + و.
١٦. م: التحقيق.
١٧. ق: يشتمله.
١٨. ج: + على معنى الكون.

الضروري المغائرة بين معنى العارض[1] و المعروض، فيكون إطلاق الوجود على العارض و المعروض بالاشتراك اللفظي[2].

فإنْ قلت: لو كان الوجود المطلق ذاتياً للواجب[3]، فهو إمّا أن يكون جزء الواجب أو نفسه. و أيّاًما كان يلزم أن تكون له[4] مهيّةٌ كلّيةٌ، و إنّه محالٌ لما سبق.

فنقول: الوجود ليس بكلّي و إنْ كان مطلقاً.

فتأمّل في هذا المقام! فإنّه[5] لا يعرفه إلّا الراسخون في العلم.

[۱/۲۱۰ـ۳/۵۹] قوله: كلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس.

يريد أن يبيّن أنّ واجب الوجود ليس بجسم و لا جسماني.

أمّا أنّه ليس بجسمانيٍ[6]، فلأنّ واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره، و كلّ جسمانيٍ يجب بغيره.

أمّا أنّه ليس بجسم، فلوجهين.

أحدهما: إنّ واجب الوجود لا ينقسم في المعنى و لا في الكمّ؛ و كلّ جسمٍ ينقسم في المعنى و في الكمّ.

و الثاني: إنّ واجب الوجود ليس له مشاكلٌ[7] من نوعه، و كلّ جسمٍ فله مشاكلٌ[8] من نوعه. /SA12/ هذا هو البيان الواضح. و الشارح غيّر ترتيب المقدّمات و زاد فيها[9] ملاحظةً للمتن.

و تقريره إنّ واجب الوجود ليس بممكنٍ معلولٍ، و كلّ جسمٍ و جسماني فهو[10] ممكنٌ معلولٌ. أمّا أنّ كلّ جسمانيٍ فهو ممكنٌ، فلأنّه يجب بالغير لا بذاته.

قال الإمام: قوله: «كلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس يجب به» يقتضي أن يكون الأعراض واجبةً بالجسم الّذي هو محلّها، و هذا خطأٌ، لأنّ الأعراض و إنْ كانت محتاجةً

---

۱. ق: + معنى.
۲. ج، ص: و أيضاً لو ... اللفظي.
۳. م: ـ للواجب، + للوجود الخاص.
٤. م: ـ له.
٥. ص: و إنّه.
٦. ص: ـ أمّا انّه ليس بجسماني.
۷. م: متشاكل.
۸. م: متشاكل.
۹. ص، س: منها.
۱۰. م: و كلّ جسماني و كلّ جسم فهو.

إلى الجسم لكنّها لا تجب به، بل بسائر الأسباب؛ و لو كانت واجبةً به[١] لاستحال تـغيّر الأعراض مع بقاء الجسم.

أجاب الشارح: بأنّ ما يتعلّق وجوده بالجسم إمّا أن يتعلّق به فقط، فيجب به قطعاً؛ أو به و بغيره، و إذا وجب به و بغيره يصدق أن يقال: إنّه يجب به[٢]، فلااستدراك.

و أمّا إنّ كلّ جسمٍ فهو ممكنٌ، فلوجهين:

الأوّل: إنّ كلّ جسمٍ ينقسم في الكمّ و في المعنى[٣]، و واجب الوجود غـير مـنقسمٍ[٤] فيهما، فلا شيء من الجسم بواجب الوجود، بل ممكن الوجود.

و يمكن أن يقال: و كلّ منقسمٍ في الكمّ و المعنى مركّبٌ و كلّ مركّبٍ ممكنٌ، فكلّ[٥] جسمٍ ممكنٌ.

الثاني: إنّ كلّ جسمٍ يوجد جسماً آخر من نوعه باعتبار مهيّته، إنْ كان له نوعٌ متعدّد الأشخاص؛ أو باعتبار الجسمية إنْ لم يكن له النـوع[٦]، لمـا سـبق أنّ الجسـمية طـبيعةٌ نوعيةٌ [٥٣].

و محصّله إنّ كلّ جسمٍ يوجد شيء آخر من نوعه، و كلّ ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلولٌ لما ثبت أنّ الطبيعة المتعدّدة في الخارج يكون معلولةً، لأنّ تعدّدها لايكون لذاتها، بل لغيرها[٧]، فكلّ جسمٍ معلولٌ.

و قوله: «معنى لفظة إلّا ناقضٌ لمعنى النـفي»، مـعناه إنّ الاسـتثناء مـفرَّغٌ مـن غـير نوعه [٥٤]، و فيه معنى النفي؛ فيكون تقدير[٨] الكلام إنّ كلّ جسمٍ فتجد جسماً آخر من نوعه أو ممّا ليس من نوعه إلّا باعتبار جسميته[٩] فإنّه من نوعه بهذا الاعتبار. و لمّا استنتج الشيخ من المقدّمات الّتي ذكرها انّ كلّ جسمٍ محسوسٌ و كلّ متعلّقٍ به معلولٌ علم أنّ كبرى القياس الأوّل هذه القضيّة. فلهذا زيد في المقدّمات، و إلّا كان[١٠] ما ذكرناه كافياً[١١].

---

١. م: ـ به.
٢. م: ـ به.
٣. م: في المعنى و في الكم.
٤. م : لا ينقسم.
٥. ص : و كلّ.
٦. م: نوع.
٧. م: لغيره.
٨. ق: ـ تقدير.
٩. م: الجسمية.
١٠. م: لكان.
١١. ق: كليّا.

[١/٢١١ـ٣/٦١] قوله: يريد نفي التركيب بحسب المهيّة.

تقرير الدليل أنّ الواجب مهيّته[١] الوجود، و كلّ شيءٍ سواه ليس مهيّته الوجود، فإنّ كلّ شيءٍ سواه ممكن الوجود، فهو يقتضي إمكان الوجود، فلو كانت[٢] مهيّته الوجود اقتضى وجوب الوجود، لأنّ ثبوت الوجود لنفسه ضروريٌ، فلا يشارك شيئاً من الأشياء في المهيّة قطعاً.

و السؤال يمكن تحريره بوجهين:

أحدهما: إنّ الواجب يشارك سائر المهيّات في الوجود، فكيف لا يشارك شيئاً من الأشياء[٣]؟

و الجواب[٤]: إنّ المطلوب أنّ الواجب لا يشارك شيئاً من المهيّات في المهيّة، و الوجود ليس[٥] مهيّة من مهيّات الممكنات و لا جزء لها، فمشاركة[٦] الواجب للمهيّات في الوجود لا يوجب مشاركته إيّاها في المهيّة.

الثاني: إنّ الواجب لمّا كان هو الوجود الواجب يشارك[٧] سائر الوجودات الخاصّة الممكنة في الوجود.

و الجواب: إنّ الوجود الخاصّ للممكن ليس مهيّته و لا جزئه، بل عارضٌ له، فيكون قائماً بالغير، و الوجود الواجب قائمٌ بالذات؛ و لا مشاركة بين القائم بالذات و القائم بالغير في المهيّة.

و يمكن[٨] أن يقرّر الجواب: بأنّ مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصّة ليست مشاركةً في المهيّة و لا جزئها، لأنّ الوجود ليس ذاتياً للوجودات الخاصّة.

و اعلم! أنّ كلام الشيخ يمكن أن يوجّه بكلا الوجهين و الجوابين. و أمّا الشارح فقد قرّر[٩] السؤال بالوجه الثاني، فلابدّ[١٠] في جوابه من مقدّمةٍ أخرى، و هي: إنّ الوجود لمّا كان طارئاً على الأشياء يكون قائماً بالغير، فلا يشارك القائم بالذات. أو تحرير الجواب على

---

١. س: مهيّة. ٢. ق، ص، س: كان. ٣. م: + قوله.
٤. س: فالجواب. ص: ـ و الجواب. ٥. ج: ليست. ٦. م: فمشارك. ق: مشاركة.
٧. س، ج، ص: شارك. ٨. ق: فيمكن. ٩. س، ج: حرّر.
١٠. س، ج، ص، ق: و لابدّ.

الوجه الآخر، لكن يجب حينئذٍ أن يحمل قوله: «الأشياء الّتي لها مهيّةٌ لا يدخل الوجود في مفهومها» على الوجودات الخاصّة. و هو خلاف الظاهر، و إلّا لم يكن إلى ذكرها حاجةٌ. و لو عنى «بالوجود الممكن» في قوله: «يشارك الوجود الممكن في الوجود[1]» الموجود الممكن كان تحرير السؤال[2] على الوجه الأوّل؛ و[3] حينئذٍ لا حاجة إلى زيادة تلك المقدّمة في جوابه [٥٥]، كما حرّرناه.

و على لفظ الشيخ استدراكٌ. لأنّ معنى قوله: «لا يدخل الوجود في مفهومها» ليس إلّا أنّ الوجود ليس نفس[4] مهيّتها و لا جزءًا منها، فيرجع كلامه إلى أنّ الوجود ليس مهيّة شيءٍ و لا جزء مهيّة شيءٍ[5] لا[6] يكون الوجود نفس مهيّته و لا جزء مهيّته، و ظاهرٌ[7] أنّه هذيانٌ! [٥٦] لكن المراد أنّ الوجود ليس نفس[8] مهيّة شيءٍ و لا جزء مهيّة شيءٍ[9] من المهيّات الممكنة، بل هو طاريء عليها؛ و حينئذٍ يتّضح الكلام.

[٢١٢/١ـ٣/٦٢] قوله: فإذن واجب[10] الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمرٍ ذاتيٍ.

هذا ليس /SB12/ نتيجةً لما ذُكِر، لأنّ المذكور إنّ الواجب لا يشارك شيئاً في مهيّته. و معناه أنّ مهيّة الواجب ليست عين مهيّة شيءٍ آخر و لا جزءًا لها، لأنّ مهيّة الواجبِ الوجودُ، و الوجودُ[11] ليس مهيّة شيءٍ آخر و لا جزءًا[12] منها. أمّا أنّ الواجب ليس له[13] ذاتيٌ يشارك فيه شيئاً آخر فلم يتبيّن [٥٧].

اللّهم إلّا أن يقال: حقيقةُ الواجبِ[14] الوجودُ، و الوجودُ[15] لا يشارك شيئاً آخر في ذاتيٍ، إذ الوجود لا جزء له و لا[16] جنس له و لا فصل. لكن لو ثبت هذا[17] لكان كلاماً آخر. ثمّ لو سلّم فإنّما يتمّ ذلك لو كان وجود الفصل أو[18] الخاصّة لقطع المشاركة، و هو

---

١. ج: + الوجود. ٢. س: تحريراً للسؤال. ٣. ص: و.
٤. ج: نفس. ٥. ج، ق: و لا جزء مهيّة شيءٍ. ٦. م: و لا.
٧. م: فظاهرٌ. ٨. ق: نفس. ٩. م، س، ق: ـ و لا جزء مهيّة شيءٍ.
١٠. ق: ـ واجب. ١١. م: ـ و الوجود. ١٢. م: اجزاء.
١٣. م: + مهيّة. ١٤. م: واجب. ١٥. م: و الوجود.
١٦. م: فلا. ١٧. م: + الكلام. ١٨. م: و.

ممنوعٌ؛ لجواز أن يكون لمطابقة المهيّة العقلية الموجود الخارجي، فإنّ الصورة العقلية لايطابقه ما لم ينضمّ إليها صورة[١] الفصل. و الأولى أن يقال: لوركّب[٢] الواجب من الجنس و الفصل يلزم أن تكون له[٣] مهيّة كليةٌ، و هو محالٌ[٤].

[٢١٢/١ـ٦٢/٣] **قوله: و أكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحلّةٌ بما مرّ.**

وجّه الإمام الكلام هيهنا بأنّ حقيقة اللّه ـ تعالى ـ لاتساوي[٥] حقيقة شيءٍ آخر، لأنّ حقيقة ما سواه مقتضيةٌ للإمكان و حقيقته[٦] ـ تعالى ـ منافيةٌ للإمكان، و اختلاف اللوازم يستدعي[٧] اختلاف الملزومات.

و حرّر السؤال بأنّ مذهبک[٨] إنّ الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجوداً، ثمّ ليس مع ذلك الوجود شيءٌ آخر بل ذاته مجرّد الوجود، فيكون[٩] جميع وجودات[١٠] الممكنات مساويةً في تمام الحقيقة لذاته ـ تعالى[١١] ـ.

و الجواب: إنّ[١٢] وجود الممكنات ليس نفس مهيتّها و لا جزءًا منها، بل عارضٌ لها[١٣].

و استضعفه بأنّ عروض الوجودات للمهيّات لا ينافي مشاركة الواجب إيّاها في مهيّة الوجود. و أيضاً كما يخالف[١٤] حقيقة[١٥] اللّه[١٦] ـ تعالى[١٧] ـ مهيّات[١٨] الممكنات في اللوازم، كذلك يخالف[١٩] وجوداتها في اللوازم، لأنّ حقيقته يقتضي الوجوب و القيام بالذات و وجودات الممكنات يقتضي الإمكان و القيام بالغير. فإن صحّ الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أنْ يكون حقيقة اللّه ـ تعالى ـ مخالفةً لوجودات[٢٠] الممكنات في المهيّة، و هو خلاف ما ذهب إليه [٥٨]؛

و كذلك قوله: «إنّه ـ تعالى ـ منفصلٌ بذاته»، لأنّ ذاته ـ تعالى ـ لمّا كانت مساويةً[٢١]

---

١. ق: + في.
٢. س: تركب.
٣. ص: ـ له.
٤. م: ـ و الأولى أن ... و هو محالٌ.
٥. م: لا يساوي.
٦. ص: حقيقة.
٧. م: يقتضي.
٨. س: مذهبكم.
٩. ص: ليكون.
١٠. م، ق، س: الوجودات.
١١. ج: ـ تعالى.
١٢. ق، ج: بانّ.
١٣. ق: ـ لها.
١٤. ج، ص: خالف.
١٥. ج: حقيقته.
١٦. ج: ـ اللّه.
١٧. ق: ـ تعالى.
١٨. ق: مهيّة.
١٩. م: يختلف.
٢٠. م: لوجود.
٢١. م : متساوية.

لسائر الوجودات في طبيعة الوجود[١] و امتياز الأشياء المتساوية[٢] في تمام المهيّة بعضها عن بعضٍ لابدّ و أن يكون بأمرٍ من خارجٍ، وجب أن يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بأمرٍ زائدٍ. و قد التزم هذا في إلٰهيات الشفاء بقوله: «الوجود لا بشرطٍ مشتركٌ بين الواجب و الممكن، و الوجود بشرط لا هو ذات الواجب و حقيقته. و هذا يقتضي أن يكون امتياز ذاته ـ تعالى ـ عن غيره بهذا القيد السلبي[٥٩]».

قال الشارح: أمّا الاعتراضات المبنيّة على مساواة الوجودين فهي منحلّةٌ بما مرّ.

و أمّا ما نقله عن «الشفا» فشرط العدم ليس أمراً زائداً في الخارج، بل في الاعتبار فقط؛ و الكلام إنّما هو بحسب نفس الأمر. و أيضاً وجودات الممكنات ليست متحقّقةً[٣] في الخارج، و انفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج إلى شيءٍ غير ذاته.

[١/٢١٢ ـ ٣/٦٣] قوله: هذا مبنيٌّ على أنّ الحدّ لا يحصل إلّا من الجنس و الفصل.

مع أنّه ذكر في «الحكمة المشرقية» أنّ الحدّ قد يقع باللوازم، فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد، لجواز أنْ يُحَدَّ باللوازم[٦٠].

أجاب: بأنّ المراد ليس مطلق الحدّ، بل الحدّ المقتضي للتركيب أي[٤]: الحدّ المركّب من الجنس و الفصل، أو من الفصول. فلمّا نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحدّ المقتضى له.

ثمّ؛ لو كان المراد مطلق التعريف الحدّي فنقول: الحدّ إمّا بالذاتيات، أو باللوازم، و كلٌّ منهما منتفٍ؛ أمّا الأوّل فلما تبيّن؛ و أمّا الثاني فلأنّه ليس له لازمٌ، لأنّه منفصل الحقيقة عمّا عداه، فإنّ الحكماء لا يثبتون له لوازم مقارنة إذ صفاته عندهم عين ذاته، بل لوازم مباينة[٥]، فلا يمكن تعريفه باللوازم؛ أمّا[٦] المقارنة فلعدمها، و أمّا المباينة فلامتناع التعريف بالمباين.

[١/٢١٢ ـ ٣/٦٤] قوله[٧]: و ربّما ظنّ.

تحرير السؤال: أنّ الجوهر جنسٌ و[٨] حقيقته أنّه الموجود[٩] لا في موضوعٍ، و هو صادقٌ على الواجب، فيكون الجوهر جنساً له، فيكون مركّباً من الجنس و الفصل.

---

١. م: الوجودية. ٢. م، ق: ـ المتساوية. ٣. م، ق : محققة.
٤. ص: في. ٥. ص: مقارن. ٦. ص: المفارق.
٧. م: لعلّة. ٨. ص: ـ و. ٩. ص: للوجود.

و جوابه: إنّا لا نسلّم أنّه صادقٌ على الواجب.

بيانه: إنّه ليس يعنى به الموجود[۱] بالفعل؛ أمّا أوّلاً فلأنّه لو كان المراد ذلك فكلّ من عرف أنّ زيداً جوهرٌ عرف أنّه موجودٌ بالفعل، و ليس كذلك.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الموجود بالفعل يكون بعلّةٍ[۲] و الذاتي لايكون بعلّةٍ[۳]؛ بل المعنى أنّ الجوهر مهيّةٌ إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوعٍ؛ و هذا المعنى غير صادقٍ على الواجب، إذا ليس له مهيّة يعرضها الوجود، و إنّما حقيقته عين الوجود. و لئن سلّمنا[٤] أنّ المراد الموجود بالفعل، و إنّه صادقٌ على الواجب؛ لكن لا نسلّم إنّه جنسٌ، فإنّ /SA13/ الموجود بالفعل ليس جنساً للموجودات، فلايصير جنساً بإضافة أمرٍ سلبي إليه. و إليه أشار بقوله: و اعلم ... إلى آخره.

[۲۱٤/۱ـ٦٦/۳] قوله: و ذلك لأنّ[٥] أولى البراهين بإعطاء اليقين[٦] هو الاستدلال بالعلّة على المعلول[۷].

إنْ قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب ليس[۸] استدلالاً[۹] بالعلّة على المعلول، و إلّا لزم أن يكون الواجب معلولاً؛

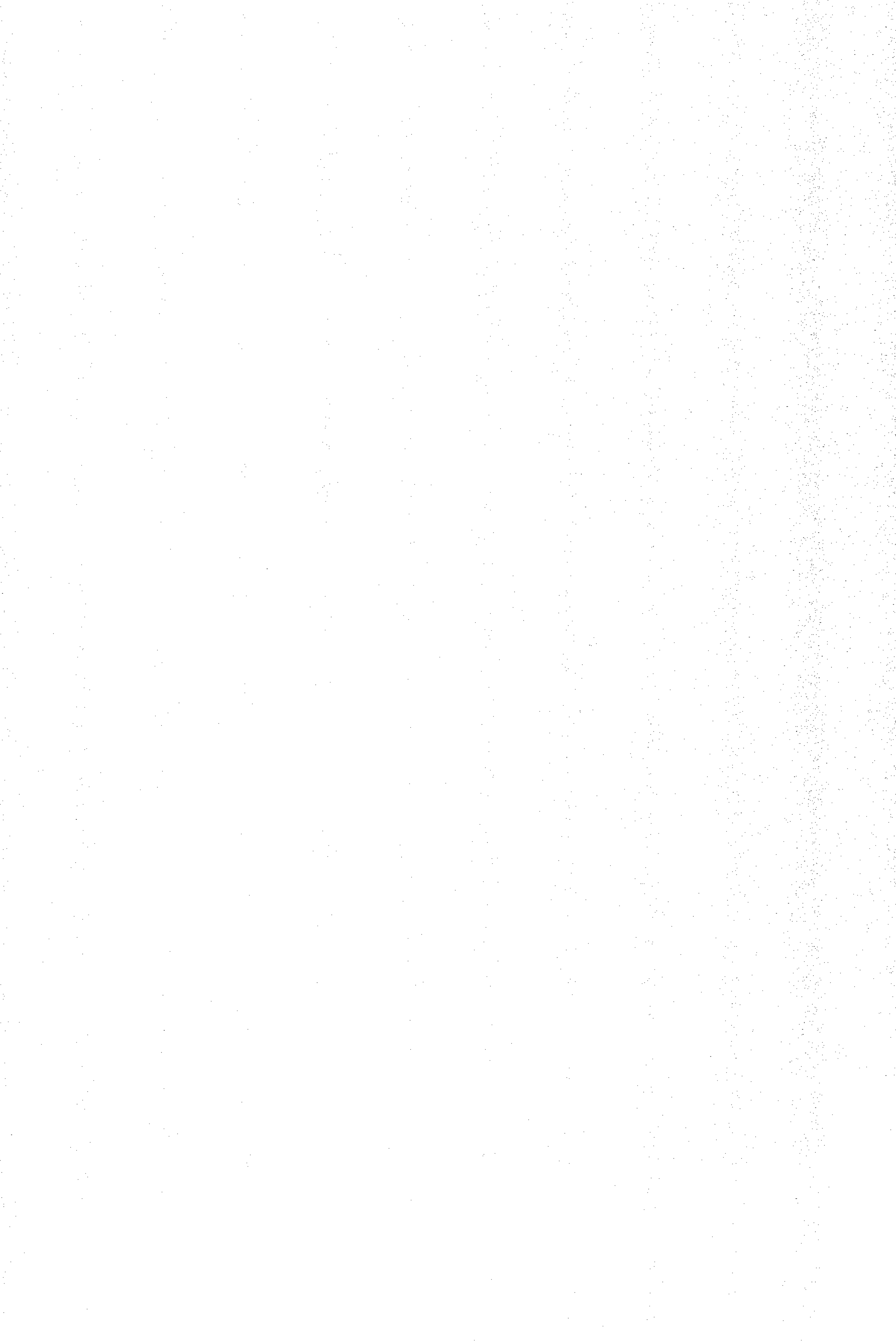
قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فإنّا[۱۰] في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود أوّلاً، ثمّ نستدلّ به على سائر الموجودات. و أمّا القوم فيثبتون سائر الموجودات، و يستدلّون بها على وجود واجب الوجود[۱۱].

و بعبارةٍ أخرى؛ نحن نثبت الحقّ و نستدلّ به على الخلق، و أمّا هم فيثبتون الخلق و يستدلّون به على الحقّ، فطريقتنا[۱۲] أشرف و أوثق! [٦۱]

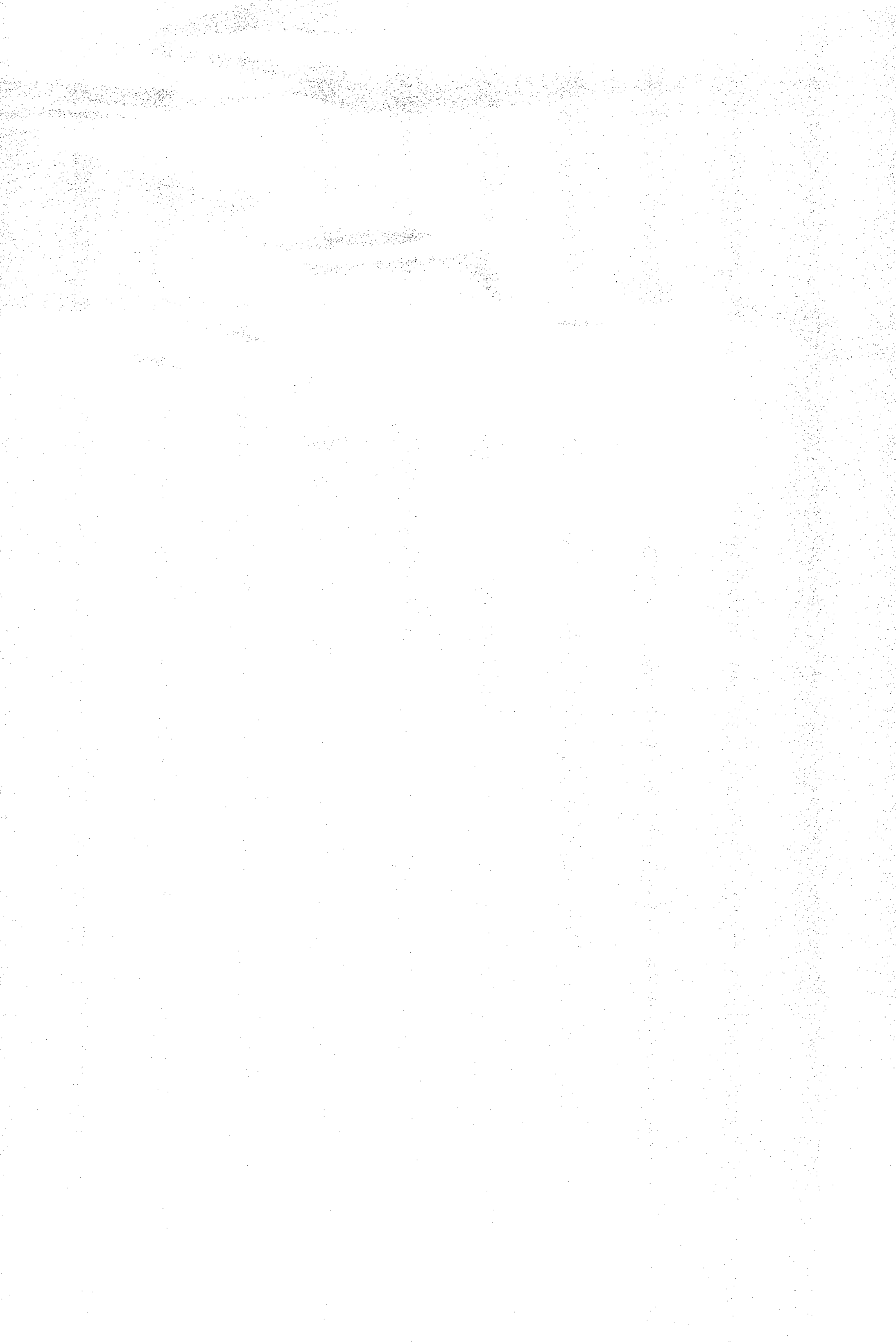
و اللّه أعلم[۱۳]!

* * *

۱. م، ق: الوجود.
۲. م: لعلّة.
۳. م: لعلّة.
٤. ص: سلّمناه.
٥. ص: أنّ.
٦. ق، س: المتعيّن.
۷. م: باعطاء ... المعلول.
۸. م: ـليس.
۹. م: استدلال.
۱۰. م: فانّ. ص: و إنّا.
۱۱. س: على وجود الواجب.
۱۲. ق، ص: فطريقنا.
۱۳. م: و اللّه تعالى أعلم بالصواب و إليه المرجع و المآب.



تعليقات
المحقّق الباغنَوي
على متن المحاكمــات
(النمط الرابع)



١. لا يخفى على الناظر أنّ المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصّة عللاً بالقياس إلى الوجود المطلق المقول بالتشكيك.

ثمّ لابدّ من حمل «الوجود» في هذا الموضع على الموجود؛ لأنّ المقول بالتشكيك ليس هو الوجود بالقياس إلى الوجودات الخاصّة، مثلاً ليس وجود العلّة أقدم في كونه وجوداً من وجود المعلول، بل العلّة أقدم في كونه موجوداً بالنّسبة إلى المعلول. فالمقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس إلى المهيّات لا الوجود بالقياس إلى الوجودات. و أيضاً قد تقرّر في موضعه أنّ الأمور العامّة هي المشتقّات المحمولات على المهيّات بـ«هو هو»، لا المبادي الّتي لم يحمل عليها، لكن بعض كلماتهم مشعرٌ بكون المبادي أيضاً من الأمور العامّة، مثل قولهم: «الوجود زائدٌ في الممكن». فتأمّل! هذا.

ثمّ أقول: الأصوب أن يُحمل كلام الشارح على معنى أنّ الوجود المطلق لمّا كان عارضاً بالقياس إلى الوجودات الخاصّة و قد تقرّر أنّ كلّ ما هو عارضٌ لشيءٍ فعروضه له و حمله عليه مفتقرٌ إلى علّةٍ و لهذا فسّروا الذاتي بما لا يعلّل و العرضي بما يعلّل، فالوجود المطلق العارض للوجودات الخاصّة يفتقر عروضه لها إلى علّةٍ. و أمّا إنّ تلك العلّة هي الوجودات الخاصّة أو غيرها فليس منه أثرٌ في كلام الشارح، بل حيث قال: «فإذن هو معلولٌ مستندٌ إلى علّةٍ» و لم يقل: بل هو معلولٌ مستندٌ إليها ربّما يشعر بأنّه جعل العلّة غير الوجودات الخاصّة ؛ و يحمل الوجود المطلق على الموجود المطلق و الوجودات الخاصّة

على الموجودات المخصوصة. فمعنى كلام الشيخ حينئذٍ إنّ النّمط الرابع في ذكر الموجود المطلق أنّه لا يساوق المحسوس. و ينقسم إلى الواجب و الممكن و علله؛ لأنّ كلّ علّةٍ فإنّما هي علّةٌ لثبوت الموجود المطلق و عروضه للمهيّات الموجودة، فصحّ أنّ الكلام في الوجود المطلق و علله، و لم يرد ما أوردنا.

ثمّ إنّه تسامح في العبارة و جعل المعلول هوالموجود المطلق باعتبار ثبوته للمهيّات، مع أنّ المعلولات هي المهيّات من حيث إنّها موجودةٌ، لأنّ الأثر المترتّب على التّأثير على رأى المشّائين هو الوجود. و على ما ذكرنا يندفع ماذكره صاحب المحاكمات بقوله: «لا نسلّم أنّ الوجود المطلق إذا كان عارضاً يكون مفتقراً ...» إلى آخره، و كذا ما ذكره بقوله: «و أيضاً إنّما يلزم أنْ يكون الوجوداً المطلق موجوداً في الخارج» ، لأنّه مبنيٌّ على أنّهم لا يطلقون المعلول إلّا على الموجودات الخارجيّة اصطلاحاً، و قد ذكرنا أنّ هذه مسامحةٌ منهم للتنبيه على أنّ الأثر الحاصل من الفاعل عندهم هو الوجود؛ و كذا ما ذكره بقوله: « و نقول: أيضاً مطلق الوجود ... » إلى آخره، لما ذكرنا من أنّ المراد من العلّيةِ و المعلولية ماذا؟

و أمّا ما أورده بقوله: «لقائلٍ أن يقول» فيندفع بما استدلّ به في موضعه من أنّ المقول بالتشكيك لا يكون ذاتياً بالنسبة إلى أفراده ، و مثل هذا الإيراد ليس له وَقْعٌ في هذا المقام، إذ ليس غرض الشارح إلّا توجيه كلام الشيخ بما ثبت عندهم و استقرّ رأيهم عليه بالدّليل المشهور المسطور في الكتب، فإنْ أورَدَ الإيراد فإنّما يورَدُ على دليله لو ورد، و إلّا فلا. و ما نقله بقوله: «على أنّ من النّاس مَن ذهب إلى أنّ الاشتداد و الضعف اختلاف في نفس المهيّة»، فمبنيٌّ على الخلط بين ما فيه الاختلاف و ما به الاختلاف، و ذلك لأنّ مرادهم أنّ الأشدّ بالنوع مخالفٌ للأضعف، لا أنّ النّوع موجودٌ فيهما لا بالتساوى بل بالاختلاف، و الثاني هو التشكيك في المهيّة دون الأوّل.

و إنْ أريد أنّه يلزم حينئذٍ أن يكون الجنس مقولاً بالتشكيك بالقياس إلى نوعي الأشدّ و الأضعف، فمِن المعلوم أنّه لا يلزم بل نقول : نفس أحد النوعين أشدّ من نـفس النـوع الآخر، لا أنّ أحدهما أشدُّ من الآخر في صدق الجنس. فتأمل!

٢. العرضي و إنْ كان متّحداً مع الشيء في الوجود، لكن يتأخّر عنه باعتبار أنّ تعلّق ذلك الوجود بالمعروض متقدّمٌ على تعلّقه بالعارض، وقد صرّح بذلك الشيخ في منطق الشفاء، و قد ذكر أيضاً أنّ الطبيعة لا بشرط /DA2/ شيءٍ متقدّمٌ على الطبيعة بشرط شيءٍ تقدّم البسيط على المركّب، مع تصريحه في مواضع على اتّحادهما بحسب الوجود، فظهر أنّ الاتّحاد في الوجود لا ينافي تقدّم أحدهما على الآخر، كيف و قد يتقدّم المعروض على عارضه في الزمان أيضاً؟! كما يشاهد من أنّ زيداً مثلاً موجودٌ و لم يكن أبيض مثلاً ثمّ صار أبيض، مع أنّ الأبيض متّحدٌ معه في الخارج.

و لئن تنزّل عن ذلك المقام فنقول: فعليّة الذات متقدّمٌ على وجوده و جميع عوارضه على ما صرّح به بعض المحقّقين، و لعلّه هو المراد بالعليّة و المعلولية. و لو جعلت العلّية باعتبار الاتّصاف و الحمل على ما أشرنا فالاندفاع في غاية الظهور.

٣. قد عرفت أنّه مبنيٌّ على أنّهم اصطلحوا في إطلاق المعلول على الموجود الخارجي. و لا يخفى على الناظر في كلامهم أنّه و إنْ كان كذلك، لكنّهم كثيراً ما يطلقون المعلولية باعتبار الوجود العقلي أيضاً.

و يرد على قوله: «فيكون كلّ شيءٍ موجوداً بوجودين»، أنّ موجوديتة إنّما هو بالوجود الخاصّ لا بالوجود المطلق، كما قالوا في موجوديته ـ تعالى ـ: إنّه بالوجود الخاصّ الّذي هو عينه لا بالمطلق مع تحقّقه فيه.

و كذا على قوله: «فلا يمكن تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر أحد الوجودات الخاصّة»، إنّه إنّما يلزم ذلك لو كان العلّية و المعلولية باعتبار الوجود الذهني بصورته، لأنّ التصوّر هو الوجود الذهني للشيء بصورته، و لهذا فسّروا التصوّر بحصول صورة الشيء في العقل لا بحصول نفس الشيء فيه. و أمّا إذا كان العلّية باعتبار الوجود بنفسه في العقل و ذلك بأن يتّصف شيءٌ ما في العقل به، فلا ينفكّ حصول الوجود المطلق بنفسه في الذهن عن حصول فردٍ منه ـ و هو الفرد الّذي كان ذلك الشيء موجوداً به. و ورود هذين الأخيرين مبنيٌّ على أنّ ما ذكره بقوله: «و نقول أيضاً» معارضةٌ و استدلالٌ على ما هو الظاهر.

ثمّ المراد «بمطلق الوجود» في توجيه الإمام هو الوجود في الجملة لا جميع الوجودات، لعدم ملائمة قوله: «فإنّ لفظ الوجود مهملةٌ» معه؛ و لا الوجود المطلق الكلّي، و هو ظاهرٌ.

و حينئذٍ يمكن رجع الضمير إلى الوجود المراد منه الوجود في الجملة. إلّا أنّ مصداقه إنّما هو وجود الممكن؛ و لا حاجة إلى ارتكاب هذا التقدير في توجيه كلام الشيخ.

٤. لا يخفى على أحدٍ أنّ كلّ صفةٍ ثابتةٍ لفرد مهيّةٍ فهي ثابتةٌ لتلك المهيّة في ضمن هذا الفرد، ضرورة اتّحاد ذلك الفرد مع مهيّتها في الوجود العيني على رأى المحقّقين كالشيخ و من يحذو حذوه ، ممّن ذهب إلى وجود الطبائع في الأعيان، فكلّ ما ثبت له و يتّحد معه في الوجود يثبت للمهيّة و يتّحد معها أيضاً، و من المعلوم إنّ الإحساس ثابتٌ للفرد و المحسوس محمولٌ عليه؛ فلابدّ من ثبوت الإحساس و حمل المحسوس على المهية لابشرط شيءٍ، فالشيخ لم ينكر كون الطبيعة محسوسةً في ضمن الفرد، بل إنّما ينفي كونها محسوسةً بالاستقلال.

و حينئذٍ نقول: لا يخفى على المنصف إنّ كلّ محسوسٍ بالاستقلال و الأصالة فله هويةٌ و هاذيّةٌ تدخل فيها الأعراض المعيّنة سواءٌ كانت موضعاً أو وضعاً أو غير ذلك، و ذلك لأنّ المتأصّل في المحسوسية هو هذه الذات مثلاً، و يدخل في هاذيّته أمرٌ جزئيٌ معيّنٌ يمتاز به عن محسوسٍ آخر سواءٌ سمّي تشخّصاً أو مشخّصاً أو غير ذلك، و لا شك أنّ ما يدخل فيه ذلك الأمر المعيّن الجزئي لايصدق على شيءٍ آخر لم يتحقّق فيه ذلك الأمر لا في الخارج و لا في الذهن أيضاً، إذ الموجود في الذهن لا ينفكّ عنه ذلك الأمر و إلّا لم يكن الموجود ذلك الشخص. و على هذا يندفع جميع ما أورده صاحب المحاكمات؛ أمّا الأوّل: فلأنّا نختار الشقّ الأوّل، و هو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال: «لا محالة » ...إلى آخره، و المنع ساقطٌ على ما قرّرنا.

و أمّا الثاني : فنختار الشقّ الأوّل فيه أيضاً و يسقط المنع عنه كما ذكرنا.

و أمّا الثالث : فلأنّا نختار أنّالطبيعة الكلّية نفس الشخص في الخارج بمعنى أنّهما موجودان فيه بوجودٍ واحدٍ، لكن ذلك لا يقتضي أنّها محسوسةٌ بالأصالة و الاستقلال.

و أمّا الرابع :و هو المشار إليه بقوله: « و قوله: فإنّه من حيث هو كذا موجودٌ في الخارج، و إلّا فلا يكون هذه الأشخاص أناساً، فيه منعٌ» /DB2/ ... إلى آخره؛ فلأنّ معنى الحمل الخارجي هو الاتّحاد بين الموضوع و المحمول بحسب الخارج؛ فإذا صدق أنّ هذه الأشخاص أناسٌ في الخارج، فلابدّ من تحقّق الإنسان في الخارج أيضاً. نعم، في القضايا الذهنية لا يلزم تحقّق المحمول إلّا في الذهن، و كذا الموضوع.

٥. للمعترض أن يقول: لا يمكن أن يكون المراد بالطبيعة المشتركة، البيعة الموضوعة للاشتراك في العقل؛ إذ حينئذٍ يصير الكبرى منظوراً فيها؛ إذ الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل يجوز أن تكون محسوسةً في الخارج، فلابدّ أن يكون المراد منها المعنى الآخر، و لا شكّ في عدمها حينئذٍ. و لا يذهب عليك أنّ الاعتراض بهذا التوجيه يرجع إلى ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله: «و أيضاً: إنْ عني بقوله: لم يكن مشتركاً مقولا على كثيرين» ...إلى آخر ما قال؛ و الجواب حينئذٍ ما قرّرنا و حقّقنا.

٦. للمعارض أيضاً: أن يستأنف كلامه و نقل الكلام إلى أجزاء الأعضاء و أجزاء الأجزاء و هكذا، أو ليس غرضه إلّا إيقاع الشكّ و عدم إتمام الدليل و يحصل مقصوده بهذا الوجه، فالحقّ أن يحمل كلام الشيخ على أنّه استأنف الكلام في جميع الحقائق، أعضاءٌ كانت أو أجزاءٌ لها، الأولى أو الثانية بالغاً ما بلغ. و ذكر الأعضاء للتمثيل، و على هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكمات من الجواب الحقّ في هذا الكلام؛ لأنّه إذا كان الحال في الأعضاء كذلك أي: أخذت من حيث إنّها كلّيةٌ مشتركةٌ، فلا يستدعي إدراكها كون الإنسان محسوساً.

٧. و أيضاً: على هذا التقدير اللّازم، أنّ حقيقته الكلّية مجردةٌ و جميع المادّيات و الممكنات شريكةٌ له حينئذٍ في هذا الحكم، لا أنّ ذاته مجرّدةٌ. و يمكن أن يقال: مراد الشارح أنّ الشيخ أوّلاً حكم حكماً كلّياً على كلّ حقيقةٍ من غير أن يكون الواجب ـ تعالى شأنه ـ داخلاً في هذا الحكم الكلّي. ثمّ لمّا كان هذا الحكم يصلح سبباً للتعجّب في خروج الواجب ـ تعالى ـ عنه في الواقع على ما تُوُهّم، تعجّب منه و قال: كيف يتوهّم عدم تناول الحكم الّذي أثبتنا لجميع الحقائق و هو الاستغناء من المادّة للمبدأ الّذي هو محقّق جمع

تلك الحقائق. و كلمة «كيف» في عبارة الشيخ و لفظ «التعجّب» في كلام الشارح يناديان على أنّ المراد ما ذكرنا لا ما ذكره، و حينئذٍ يندفع مجموع الإيرادين.

و محصّله، أنّه إذا كان الحال في جميع الحقائق الاستغناء عن المادّة فما هو محقّق الحقائق كان مستغنياً بطريق الأولى، و حينئذٍ لا يكون تمثيلاً إقناعياً، لأنّ ما تُوهّم أنّه فرعٌ و هو: الواجب ـ تعالى ـ ثبوت الحكم له أولى و أظهر ممّا جعل أصلاً و هو الحقائق. و الإمام غفل عن هذه الدقيقة و اعترض بأنّه إقناعيٌ.

و أنت تعلم أنّ هذا التوجيه يجعل الكلام راجعاً إلى أنّ العلّة لابدّ أن تكوّن أشرف من معلوله، فإذا ثبت الاستغناء عن المادّة للمعلول ثبت للعلّة البتّة، و هذا كما ترى مقدّمةٌ خطابيةٌ و نظيره ما ذكروا في كون المحوي لا يكون علّةً للحاوي إنّ المحويّ أخسّ منه و الأخسّ لا يكون علّةً للأشرف؛ و قد منع ذلك في مقام البرهان و حكم بكونه خطابياً و ما نحن فيه من هذا القبيل، فلم يندفع كلام الإمام بهذا التوجيه. و لم يغفل الإمام عن الدقيقة، بل حكم بأنّه مع هذا التوجيه خطابيٌ إقناعيٌ برهانيٌ؛ فتأمّل!

٨. فإنْ قلت: يمكن اختيار كلا الشقّين من الترديد، أمّا الأوّل فبأن نمنع قوله: «امتنع أن يوجد ذلك الجزئي الواحد أيضاً» و يسند بأنّه يجوز أن تقتضي المهيّة كون غير ذلك الجزئي ممتنعاً وذلك الجزئي واجباً، و أمّا الثاني فبمنع /DA3/ قوله: «فتكون تلك الجزئيات ممكنةً لذاتها ممتنعةً بالغير»، إنْ أريد الغير الخارج عن الشخص، و مسلّمٌ إنْ أريد غير المهيّة. لكن نمنع بطلان اللازم حينئذٍ، إذ يجوز أن يكون هو التشخّص.

قلت: هذا الدليل مبنيٌّ على ما ذهب إليه الشيخ وغيره من المحقّقين. على أنْ ليس التشخّص أمراً موجوداً داخلاً في الشخص دخول الفصل في النوع على ما ذهب إليه المتأخّرون.

على أنّه يمكن دفع الثاني بأنّ الوجوب و الامتناع الذاتيين من لوازم المهيّة دون الشخص من حيث هو شخصٌ، و دفع الأوّل بأنّ المهيّة و إنْ فرضنا اقتضائها الوجوب بالنظر إلى بعض الأفراد و امتناعه بالنظر إلى البعض، فبالنظر إلى نفسها لا يخلو حالها من الثلاث: فإمّا أن يقتضي وجوب نفسها، أو إمتناعها، أو إمكانها. و الثالث ظاهر الفساد، و

كذا الأوّل و هو أنّ المهيّة تقتضي وجوب نفسها إذ حينئذٍ لو امتنع الشخص الآخر لكان امتناعه ناشياً من تشخّصه المنضمّ إلى مهيّته، فلم يكن ممتنعاً لذاته بل لجزئه، و لا شكّ أنّ الجزء غير الكلّ، فيكون ممتنعاً لغيره، فالممتنع بالذات ذلك الجزء الآخر.

فإنْ قيل: يجوز أن يكون الجزء الآخر غير ممتنعٍ بالذات، و إنّما الممتنع بالذات المجموع من حيث هو مجموعٌ؛

قلت: المجموع محتاجٌ إلى جزئه و المحتاج إلى الغير ممكنٌ، فلم يكن شيءٌ من المركّبات ممتنعاً لذاته، هذا.

لكن لقائلٍ أن يقول: فحينئذٍ يكون النقيضان المجتمعان ممكناً لذاته بهذا الدليل بعينه.

لا يقال: الممتنع بالذات ليس النقيضين، بل اجتماعهما؛

لأنّا نقول: الاجتماع صفةٌ محتاجةٌ إلى موصوفه أي: النقيضين فيلزم بناءً على ما ذكرتُ أنّ المحتاج إلى الغير ممكنٌ أن يكون ممكناً، فبقي الثاني و هو إنّ المهيّة تقتضي امتناع نفسها، و حينئذٍ يلزم امتناع ذلك الجزئي الواحد، فيلزم امتناع الواجب ـ تعالى شأنه ـ عن ذلك، هذا خلفٌ.

فتأمّل في أطراف الكلام، تحط بما بقي من الخبايا في زوايا المقام!

٩. ما هي علل المهيّة هي الجنس و الفصل المأخوذ بشرط لا شيء، لأنّهما بهذا الاعتبار جزءان للمهية، و المحمول على النوع المتّحد الوجود معه هو المأخوذ لا بشرط شيءٍ و هو اعتبار كونهما جنساً و فصلاً، و حينئذٍ يندفع السؤال.

و أمّا ما ذكره في الجواب فليس بشيءٍ، لأنّ الجنس و الفصل المأخوذ بشرط لا عين المادّة و الصورة الخارجية على ما قرّره بعض المحقّقين.

و حينئذٍ نقول: نفي العلّية الخارجية إنْ كان عن المأخوذ لا بشرط شيءٍ فينفي عنه العلّية العقلية أيضاً، و إنْ كان عن المأخوذ بشرط لا شيء فكما يثبت له العلّية العقلية يثبت له العلّية الخارجية. و الحقّ إنّ الأجزاء المحمولة و إنْ كانت محمولةً في العقل و ذلك يقتضي اتّحادها مع كلّها في الوجود العقلي لكن لا شكّ أنّ الحمل يقتضي أيضاً نحواً آخر من الوجود لها بسببه يمكن الحمل لاقتضائه التغاير في الذهن، فالجنس و الفصل لهما

وجودٌ في العقل ممتازٌ عن النوع و وجودٌ متّحدٌ به مع نوعه، فالعلّية باعتبار هذا الوجود المغاير. و أمّا في الخارج فليس لها وجودٌ مغاير للكلّ أصلاً؛ فتأمّل!

ثمّ أقول: كون الجنس محمولاً على النوع و متّحداً معه في الوجود لا ينافي تقدّمه عليه بالذات، إذ يجوز أن يكون تعلّق الوجود بالجنس متقدّماً بالذات على تعلّقه بـالنوع، إذ معنى التقدّم يرجع إلى نوع أحقّيةٍ و أليقيّةٍ. قال الشيخ في الشفا: «إنّ الطبيعة لا بشرط شيءٍ متقدّمٌ على الطبيعة المأخوذة بشرط شيءٍ تقدّم البسيط على المركبّ». و قد تقرّر ذلك في كلامه؛ و قد ذكر هذا الاحتمال العلّامة في حواشيه على حكمة العين. و بـالجملة هـذا الاحتمال لا ينقبض عنه العقل و يتلقّاه بالقبول.

١٠. يشبه أنّ المادّية و الصورية من قبيل التصوّرية و التصديقية بمعنى المنسوب إلى المادّة و الصورة، بأن يكون فرداً من المادّة أو الصورة، و هذا في أصل /DB3/ الإطلاق. و حينئذٍ كان إطلاق المادّية و الصورية في الأعراض ليس على سبيل الحقيقة، و لهذا قال: «لفظ كان»، و هذا توجيه كلام الشارح في توجيه لفظ «كان»، و لا ينافي ذلك اشتهارهما فيما يتناول الأعراض أيضاً و هو جزءٌ يكون المركّب معه بالقوّة و جزءٌ يكون المركّب معه بالفعل، إذ ذلك إمّا بسبب كونه مجازاً مشهوراً أو صار حقيقةً عرفيةً. و استعمال الشيخ لفظ «كان» نظراً إلى اصل الوضع، كما إنّ تركها في بعض المواضع من الشيخ و غيره كان نظراً إلى العرف الطاري؛ هذا.

و أمّا ما ذكره في توجيه كلام الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر فبعيدٌ. أمّا أوّلاً فلأنّ الشيخ عبّر عن المعلول بلفظ «الشيء» ليتناول جميع المعلولات؛

و أمّا ثانياً فلأنّ تخصيص الحكم تحكّمٌ بحتٌ لا طائل تحته! و أمّا ثالثاً فلما مثّل به الشيخ من المثلّث، و الظاهر أنّه حمله على النظير و الشبيه، و فيه تكـلّفٌ. فـالشارح ـ رحمه‌الله ـ حمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر منه، فحمل العلّة على ما يتناول الأعراض أيضاً، و لهذا أورد حديث الموضوع و اعتذر عن قبل الشيخ في تركه في التقسيم بأنْ ليس غرض الشيخ استيفاء أقسام علل الوجود، بل إنّ العلّة تنقسم إلى علّة المهيّة و إلى علّة الوجود، و قد ذكر من أقسام علّة الوجود القسمين المشهورين منها. و ليس في كلامه ما

يدلّ على الحصر، بل لا يخلو كلامه عن الإشارة إلى أنّ علّة الوجود غير منحصرةٍ فيما ذكر حيث قال: «فقد يتعلّق بعلّةٍ أخرى أيضاً».

و أمّا إنّ كلمة «قد» لجزئية الوقت دون الحكم قد عرفت جوابه مراراً، و هو إنّها كثيراً ما يستعار لجزئية الحكم. قال الشارح في التجريد: «ثمّ العدم قد يعرض لنفسه»، و فسّروه بأنّه قد يعرض لنفسه و قد يعرض لغيره؛ و قال المنطقيون: «قد» يكون سوراً للسلب الجزئي، و جزئية الحكم إمّا لجزئية الوقت أو الوضع إلى غير ذلك. و على ما قرّرنا يندفع جميع ما أورده هيهنا على الشارح.

[١/١٩٣ـ٣/١٤] قال الشارح: لكن الغرض هيهنا الفرق بين عللٍ يفتقر الشيء ....

أقول : يظهر من هذا الكلام إنّ المراد بعلّية الشيء بالنسبة إلى مهيّة المعلول أنّ علّيته ليست باعتبار الوجود الخارجي، فالعليّة باعتبار المهيّة. أمّا باعتبار الوجودين أو باعتبار الوجود العقلي فقط كالجنس و الفصل، و الجنس و الفصل و إنْ كانا متّحدين مع المهيّة في الذهن أيضاً باعتبار نحو وجودٍ عقليٍ، فيغاير أنّها أيضاً بحسب نحوٍ آخر من الوجود و العلية باعتبار هذا الوجود و إنْ لم تكن الجزئية بهذا الاعتبار. و إنْ حُمِل كلامه على أنّ علّية الجنس و الفصل باعتبار أخذهما بشرط لا شيء فلا شكّ أنّهما بهذا الاعتبار كانا مادّةً و صورةً، فكانا علّةً بحسب الوجود الخارجي أيضاً.

و لكلام الشيخ محملٌ آخر، و هو إنّ المركّب محتاجٌ إلى جزئه مع قطع النظر عن الوجود مطلقاً، بل هذا الاحتياج من حيث الذات و إنْ كان مقارناً للوجود، بخلاف الاحتياج إلى الفاعل و الغاية ، فإنّه للإخراج من العدم إلى الوجود؛ فتأمّل!

[١/١٩٣ـ٣/١٥] قال الشارح: و الشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم ...

لا شكّ أنّ المثلّث و السرير له علل المهيّة و إنْ كان لا يطلق عليها لفظ المادّة و الصورة إصطلاحاً، فلم يصحّ قوله: إنّ هذا القسم ليس له علل المهيّة. و أيضاً لم يصحّ ما يشعر به قوله حيث قال: «و الأوّل يحتاج /DA4/ في وجوده إلى علّةٍ توجده و إلى موضوع يقبله»

من عدم احتياجه إلى غيرهما، إذ قد عرفت جواز الاحتياج في هذا القسم إلى غيرهما كالأجزاء.

و الحقّ أن يُحْمل المادّة و الصورة في كلام الشارح على ما يتناول أجزاء الأعراض مسامحةً و تشبيهاً، و حينئذٍ يصير الأعراض المركّبة كالمثلّث و الجوهر المركّبة من الجوهر و العرض ـ كالسرير ـ داخلاً في القسم الثاني، و حينئذٍ لا ورود لشيءٍ أصلاً.

لكن يخدشه أنّه إذا كان الأمر كذلك فكما أنّ القسم الأوّل كان منقسماً إلى الجوهر و العرض فكذا الثاني، إذ كما أنّ البسيط ينقسم إلى جوهرٍ و عرضٍ فكذا المركّب؛ نعم! لم يتحقّق التركيب من الأجزاء الخارجية في الأعراض بأن يتحقّق فيها أجزاء كان بعضها مناسباً لطبيعة الجنس يؤخذ منها الجنس و بعضها مناسباً لطبيعة الفصل مأخوذ منها الفصل، كما صرّح به في الشفاء. لكن الكلام هيهنا في مطلق التركيب؛ فتدبّر!

١١. فيه بحثٌ، إذ اللازم ممّا ذكره احتياج كونه فاعلاً إلى العلّة الغائية، و أمّا كون الغاية فاعلاً لهذا الكون فلايلزم، إذ لعلّ احتياجه إلى الغاية من قبيل احتياج الشيء إلى شرطٍ، بل كلامهم في بحث مبادي أفعال الحيوان ـ على ما مرّ تكلّمه في النمط الثالث ـ مائلٌ إلى أنّها شرطٌ بعيدٌ، حيث قالوا:إذا تصوّر الفاعل حصول النفع أو دفع الضرر في فعلٍ، فينبعث عن ذلك التصوّر الشوق، ثمّ تنبعث منه الإرادة، و تنبعث منها الحركة؛ إذ معلومٌ أنّ تصوّر النفع ليس فاعلاً للشوق و لا الشوق فاعلاً للإرادة، و كذا الإرادة بالنسبة إلى الحركة؛ فتأمل!

[١/١٩٣ـ٣/١٦] قال الشارح: و الغاية في القسم الأوّل توجد مقارنةً ....

من الظاهر أنّ الواجب علّيته الغائية بالنسبة إلى أفعاله ليس باعتبار تصوّره ذاته، فليس علّيته الغائية بحسب المهيّة و الوجود العقلي، بل إنّما هي باعتبار وجوده العيني، كما أنّ فاعليته كذلك أيضاً، فهو باعتبار هذا الوجود فاعلٌ باعتبار أنّه مؤثّر، علّةٌ غائيةٌ باعتبار أنّه علّةٌ لفاعليته؛ و أنت تعلم أنّ هذا الاحتمال ـ و هو إنْ كان ذات الفاعل علّةً

لصفة فاعليته ـ يجرى في الحوادث أيضاً، إذ لا شكّ أن الفاعلية صفةٌ لابدّ لها من علّةٍ، و يجوز أن تكون علّتها ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجي، و يجوز أن يكون غير الفاعل و كانت العلّية باعتبار وجوده الخارجي لاباعتبار المهيّة و التصوّر.

إذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الشارح حيث كان مشعراً بتخصّص هذا الاحتمال في القسم الأوّل. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه كان نظراً إلى الأغلبية، و فيه تعسّفٌ!

و بما قرّرنا ظهر اندفاع ما أورده الامام، إذ العلّة الغائية لا يلزم أن تكون علّيتها باعتبار التصوّر حتّى يلزم تحقّق الشعور في الطبائع و لا امتناع في كون تلك الطبائع نفسها علّةً لصفتها الفاعلية، و لم تكن فاعليتها مستندةً إلى غيرها كالعلّة القديمة؛ فتأمّل!

و أمّا الجواب الّذي ذكره الشارح فمخالفٌ لما اشتهر من تقسيم المركّبات إلى المواليد، حيث كان متضمّناً لنفي الشعور عن المعادن و النبات، فكيف عن البسائط ! فتأمّل!

١٢. أقول: يمكن أن يقال: الغاية أعمٌّ من العلّة الغائية، قال المحقّق الشريف في حاشية شرح القاضي: «كلُّ حكمةٍ و مصلحةٍ تترتّب على فعلٍ تسمّى غايةً من حيث إنّها على طرف الفعل و نهايته، و فائدةً من حيث ترتّبها عليه، فتختلفان اعتباراً و تعمّان الأفعال الاختيارية و غيرها، و أمّا الغرض فهو مالأجله إقدام الفاعل على فعله، و يسمّى علة غائية له». و قال في حاشية المطالع: «أراد بالعطايا السيّالة الوجودات الخاصّة و ما يتبعها من الكمالات، فإنّها على الدوام فائضةٌ على الممكنات من ذلك الجناب المنزّه أفعاله عن العلل الغائية و الأغراض و إنْ كانت مشتملةً على حكمٍ و مصالح لاتُحصى، و يسمّى غايات». هذا كلماته. و على هذا القول اثبات الغايات في أفعال الطبائع لا يستلزم اثبات العلّة الغائية حتّى يلزم أن يكون لها شعورٌ و تصوّرٌ. إلّا أن يثبت الإمام انّ مرادهم من الغاية هي العلّة الغائية؛ تأمّل!

١٣. أقول: حمل صيرورة المادّة مادّةً بالفعل على تحصّلها بالفعل، لا على صيرورتها متّصفةً بوصف كونها مادّةً و محلاً للصورة، إذ حينئذٍ لا يلزم كون العلّة الأولى علّةً لذات المادّة، بل إنّما يلزم علّيتها لوصفها أي: كونها مادّةً و محلاً للصورة. و الظاهر من كلام المتن و الشرح علّيتها بالنسبة إلى ذوات كلّ مادّةٍ و صورةٍ، لكن ما ثبت فيما مرّ هو أنّ

فاعل المركّب لابدّ أن يكون علّةً لوصف الجمع بين المادّة و الصورة ـ الّذي مرجعه وصف كون المادّة محلاًّ للصورة ـ، لا أنّه علّةٌ لتحصّل المادّة بالفعل؛ و لهذا أورد في مثاله السرير.

فإنْ قلت: صدّر الشيخ هذا الفصل بالإشارة مع ظهور الدعوى و بداهتها، و أورد الفصل الّذي يليه بلفظ «التنبيه» مع أنّ كون الموجود منقسماً إلى الواجب و الممكن موقوفٌ على إثبات الواجب، و كان غريقاً في النظرية

قلت: أمّا الأوّل فقد أومأ إلى توجيهه الشارح المحقّق، حيث خصّ العلّية بالفاعلية حتّى يحتاج إلى نفي ما عداه و يصير نظرياً ؛ و أمّا الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم بحسب بادي النظر و مجرّد احتمال العقل ، لا التقسيم بحسب نفس الأمر، و حينئذٍ لا شكّ في ظهوره و عدم الاحتياج إلى الدليل، فتأمّل!

١٤. أقول: كأنّ الإمام حمل الاقتضاء في تفسير الممكن و الواجب و الممتنع على معنى العلّية و السببية على ما هو الظاهر من لفظ «الاقتضاء». و ظاهرٌ أنْ ليس مرادهم من الاقتضاء في مقام التقسيم ذلك المعنى، و إلّا يخرج الواجب ـ تعالى ـ على مذهب الحكماء عن تعريف الواجب و يدخل في تعريف الممكن، إذا الوجود فيه لمّا كان عين الذات فلايتصوّر الاقتضاء بمعنى العلّية؛ بل مرادهم من الاقتضاء هو الضرورة على ما ذكره بعض المحقّقين، فيصير معنى الممكن ما لاضرورة في عدمه و يكون موافقاً للمشهور من تفسير الإمكان بسلب الضرورة /DB4/ عن طرفي الوجود و العدم و ملائماً لما مرّ من الشيخ في الفصل السابق عليه ـ على ما لايخفى على الناظر فيه.

و حينئذٍ نقول: معنى كلام الشيخ أنّ الممكن أي: ما لاضرورة في وجوده و لا في عدمه ليس يصير موجوداً من ذاته و إلّا لكان وجوده ضرورياً، فتعيّن أن يكون وجوده من غيره. إذ من المحال ضرورةُ أن يكون موجوداً لا من ذاته و لا من غيره و إلّا لزم الترجّح بلا مرجّح، و هذا توجيهٌ حسنٌ لايحتاج إلى تكلّفٍ أصلاً.

ثمّ لايخفى إنّ هذا الكلام موقوفٌ على أنّه لم يرجّح أحد طرفي الممكن من ذاته من غير أن يصل الرجحان إلى حدّ الوجوب، و الشيخ لم يتعرّض له، و لعلّ هذا الاحتمال من مبدعات المتأخّرين !

١٥. إنّما يلزم الاستدراك لو أريد الملزوم مع اللازم، و الظاهر أنّ مراد الشارح من «أنّه إشارةٌ إلى فساد القسم الثاني» أنّه ذكر هذا وأراد به لازمه، و هو فساد القسم الثـاني، و حينئذٍ لااستدراك.

و أمّا اعتراضه الآخر فمندفعٌ أيضاً بأن ليس مراده ـ رحمه اللّه ـ أنّ منطوق كلام الشيخ و مراده من قوله: «فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه» معنى استحالة الترجّح بلا مرجّحٍ بعينه، بل مراده أنّ في هذا الكلام إشارةٌ لطيفةٌ إليه؛ على أن يكون ذلك دليلاً على ما ذكر، فكان هذا من قبيل الإشارة بالمدلول إلى الدليل فيما إذا كان المدلول بحيث ينتقل منه إلى دليله، كما في قضايا قياساتها معها.

١٦. يمكن أن يقال: نختار الثاني و المنع مندفعٌ بأنّ الكلام في العلّة المستقلّة، و العلّة المستقلّة للجملة لابدّ أن يكون علّةً لكلّ واحدٍ من آحادها، إذلو احتاج واحدٌ منها إلى غيره لاحتاج الجملة إليه أيضاً بالضرورة. فلم يكن ما فرضناه علّةً مستقلّةً علّةً مستقلّةً.

و فيه بحثٌ؛ لأنّه إنْ أريد أنّ العلّة المستقلّة للجملة لابدّ أنْ يكون بعينها علّةً مستقلةً لكلّ واحدٍ من آحادها، فغير مسلّمٍ؛ كيف و الجملة قد يحصل أجزائها على التـدريج؟! فحينئذٍ لوكان العلّة المستقلّة للجملة علّةً لكلّ واحدٍ واحدٍ يلزم تخلّف المعلول عن علّته المستقلّة؛

و إن أريد أنّها لابدّ أن تكون علّة مستقلّةً لكلّ واحدٍ من آحادها بعينها أو مشتملةً على علّة آحادها، فمسلّمٌ؛ لكن نقول: يتحقّق في الجملة جزءٌ هو كذلك و هو ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية، فإنّه علّةٌ مستقلّةٌ للجزء الأخير و للكلّ أيضاً، إذ بإيجاده المعلول الأخير توجد الجملة و لا تحتاج الجملة بعد ذلك إلى تأثيرٍ آخر، و مشتملٌ على عللٍ كلّ واحدٍ آخر غير المعلول الأخير.

و أمّا انّ الفاعل عدّوه من أقسام العلّة الخارجة، فكيف يكون جزءًا ؟ ظاهر الفساد، إذ الكلام في أنّ المؤثّر في الكلّ لِمَ لايجوز أن يكون جزئه؟ و هو أوّل الكلام. و لاينافي ذلك أن يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحاً كونه خارجاً، لأنّ هذا مبنيٌّ على أنّ المؤثّر لايكون جزءًا.

و التفصيل: انّه إنْ أريد بعلّة الجملة الفاعل المستقلّ فنختار أنّها جزء الجملة، و هو ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية و علّته ما فوق المعلول الأخير إلى غير النـهاية، و هكذا؛

و إنْ أريد العلّة التامّة بمعنى جميع الموقوف عليه فنختار انّها عين الجملة، إذا العلّة بهذا المعنى لايلزم أن يكون متقدّمةً على المعلول، بل قد يتأخّر عنه كما فـي المـعلول المركّب على ما هو المشهور، و قد يكون عين المعلول كالجملة من الواجب ـ تعالى ـ و العقل الأوّل ؛ فتأمّل!

١٧. هذا الكلام يدلّ على تصوّره أنّ بناء الكلام على إبطال التسلسل، و هو الظاهر من الكلام المنقول عن الإمام في الشرح أيضاً، و صرّح به الإمام في شرحه؛ و ليس كذلك، إذ ليس بناء الكلام إلّا على فرض تحقّقه و تسليمه و إثبات المطلوب منه، و قد أومأ إليـه الشارح حيث قال: «بل ذكر الثالث و أراد أن يبيّن لزوم المطلوب منه». و كلام الشيخ و الشارح في هذا الفصل و الفصل الّذي كالشرح لهذا صريحٌ في أنّ المطلوب ليس إلّا إثبات الموجود الخارج عن السلسلة، و أنّه واجب الوجود على تقدير التسلسل. و أمّا أنّ وجود هذا الموجود كان منافياً لتحقّق التسلسل فشيءٌ آخر لا يتعلّق الغرض به، و لم يتعرّض له الشيخ.

و العجب أنّ الإمام بعد ما صرّح في شرحـه بأنّ المـطلوب إبـطال التسـلسل، قـرّر الاستدلال على وجهٍ جعل النتيجة وجود الأمر الخارج، لا إبطال التسلسل، و هذا مـنه عجبٌ! و الشارح المحقّق لم يؤاخذ عليه بهذا و صاحب المحاكمات لم يتفطّن به أيضاً، فهذا عجبٌ في عجبٍ !! و على هذا كان طريق السؤال أن يقال: إذا تـعاقبت الأمور المتسلسلة لم تتحقّق جملةٌ موجودةٌ حتّى تحتاج إلى علّةٍ خارجةٍ؛ فتأمّل!

١٨. /DA5/ تقدّم العلّة بالزمان على المعلول بأن يكون التأثير و الايجاد حين وجودها يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن لا ينعدم العلّة بعد الإيجاد، بل يبقى معه في جميع مراتب المعلولات و كذا كلّ معلولٍ بالنسبة إلى معلوله. و لا يخفى أنّه حينئذٍ ينتهض الدليل، إذ تتحقّق سلسلةٌ

موجودةٌ معاً.

و ثانيهما: أن ينعدم العلّة بعد الإيجاد، و هذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام علّته، و الدليل إنّما يتوقّف تمامه على نفيه لا على نفي ما يجامعه و يقارنه و هو التقدّم الزماني، إذ التقدّم الزماني يتحقّق في الصورة الأولى مع صحّة إقامة الدليل، فعُلِم أنّ تمام الدليل لايتوقّف على نفي التقدّم الزماني، بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلةّ. و بناء كلام الشارح ـ رحمه اللّه ـ على أنّ الدليل إنّما يتوقّف على أمرين:

أحدهما: أنّ المعدوم لا يؤثّر في الموجود

و ثانيهما: أنّه لا يبقى المعلول بعد انعدام علّته ، إذ لو ثبتتا لحصل جملةٌ موجودةٌ معاً وتمّ الدليل. و لمّا كان ظاهر كلام الإمام لم يلائم الحمل على الثاني، حمله على الأوّل.

ثمّ؛ لما كان أحد أنواع التقدّم الزماني يتحقّق في صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلّة و كان مقارناً له ملازماً معه، فلايبعد كلّ البعد أن يحمل التقدّم الزماني على ما يقارنه و يلازمه، أشار إلى أنّ مراد الإمام هو هذا، و يؤيّده أنّ ما ذكر في أوّل النمط الخامس هو إثبات أنّ بقاء المعلول بعد انعدام العلّة مستحيلٌ، لا أنّ تقدّم العلّة على معلوله بالزمان غير جائزٍ؛ فتأمّل!

١٩. فإن قلت: هذا الدليل منقوضٌ بالصور النوعية المتعاقبة و بالحوادث اليومية المتعاقبة المتسلسلة، لجريانه فيهما؛

قلت: لمّا كانت الجملة في هذه الصورة ليست موجودةً بل الموجود دائماً واحدٌ منها، فلايمكن طلب علّة الجملة، بل إنّما يطلب في كلّ وقتٍ ما هو علّة واحد منها موجودٌ في ذلك الوقت.

و الكلام بعدُ محل نظرٍ، لأنّ تلك الجملة و إن لم تكن موجودةً في آنٍ واحدٍ، لكنّها موجودةٌ في مجموع ذلك الزمان الغير المتناهي، و كما أنّ الموجود المجتمع الأجزاء يحتاج إلى علّةٍ لكونه ممكناً أو ممكنات كذلك المجموع المتعاقب الأجزاء يحتاج إليها لذلك؛ فتأمّل!

ثمّ أقول: حاصل دليل الشيخ يرجع إلى أنّه لمّا كان كلّ واحدٍ وسطاً بين علّتين

خارجتين فالمجموع كذلك، و ادّعى أنّ حكم المجموع هيهنا لم يخالف حكم الآحاد و إن كان قد يخالفه، فحينئذٍ لابدّ أن يكون المجموع وسطاً بين طرفين خارجين عنه و لمّا فرض عدم التناهي لم يتحقّق طرف خارج عنها فلايرد أنّ المجموع وسطٌ بين طرفين هما جزء السلسلة و ذلك المعلول المحض المفروض أوّلاً.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الدليل من الشيخ دليل إبطال التسلسل على ما لا يخفى و المذكور هيهنا على ما عرفت هو دليل إثبات الواجب على تقدير تسليم تحقّق التسلسل، فالبرهانان لا يشتركان في الدعوى، فنقله هيهنا لا يخلو عن ركاكةٍ!

٢٠. /DB5/ يمكن أن يقال: لعلّ هذا اصطلاحٌ منهم، و الفرق إنّما هو في الاصطلاح لا في اللغة.

[١/١٩٧ـ٣/٢٥] قال الشارح: فالبعض الّذي هو علّة ذلك البعض أولى منه بالعلّية.

أورد عليه أنّ دعوى الأولوية ممنوعةٌ؛ بل نقول: ذلك البعض أولى بالعلّية بالقياس إلى الجملة، و علّته علّة جزئه الّذي هو ذلك البعض، و بالنسبة إلى الجملة علّةٌ بعيدةٌ، كيف و لو صحّ أنّ علّة العلّة أولى بالعلّية فيلزم أن تكون العلّة البعيدة أولى بالعلّية بالنسبة إلى معلول معلوله؛ هذا خلفٌ!

على أنّا نقول: لمّا ثبت أنّ العلّة المستقلة للجملة لابدّ أن تكون علّةً مستقلةً لكلّ واحدٍ أو مشتملةً على علّة كلّ واحدٍ فما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية كان أولى بالعلّية للجملة.

٢١. أراد ـ رحمه اللّه ـ بالعلّة المطلقة على ما هو الظاهر العلّة المستقلّة ، فلاغبار؛ لأنّ العلّة المستقلّة للجملة لابدّ أن تكون علّةً مستقلّةً لكلّ واحدٍ من آحاده، إذلو استند شيءٌ من آحاده إلى غيره لاحتاج الجملة إليه بالضرورة، فلم يكن ما فرضناه مستقّلاً مستقلاً بإيجاد الجملة؛ هذا خلفٌ! و أمّا العلّة «بالحقيقة» في قوله : «لم تكن علّةً للجملة بالحقيقة» لو لم يكن المراد منها المستقلّة كان هذا الكلام في محلّ المنع. إذ علّة الجزء مطلقاً علّةٌ للجملة لا محالة في الجملة حقيقةً لامجازاً، و لو كان المراد منها العلّة المستقلّة

يرجع إلى ما ذكره الشارح؛ فتأمّل!

[١٩٧ـ٣/٢٦] قال الشارح : لمّا ثبت أنّ كل جملةٍ ....

فيه بحثٌ، لأنّه تبيّن فيما سبق بقول الشيخ: «و إمّا أن يقتضي علّة هي بعض الآحاد و ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض الآخر».

٢٢. الشارح ـ رحمه اللّه ـ لم يجعل المطلوب في هذا المقام مجرّد وجود الواجب على ما فسّره به، بل كونه ـ تعالى ـ منتهى كلّ سلسلةٍ على ما صرّح به آخراً موافقاً لما ذكره الشيخ حيث قال: «فإذن كلّ سلسلةٍ تنتهي إلى واجب الوجود بذاته و هو المطلوب»، و حينئذٍ لا شكّ في مدخلية الفصلين في إثبات المطلوب.

و أمّا الفصل السابق عليهما و هو قوله: «كلّ علّة جملةٍ هي غير شيءٍ من آحادها»... إلى آخره، فيحتاج إليه بيان أنّ كلّ سلسلةٍ مترتّبةٍ من عللٍ و معلولاتٍ لم تكن فيها علّةٌ غير معلولةٍ يكون الواجب طرفاً لها، لأنّه إذا ثبت احتياجها إلى علّةٍ خارجةٍ و ثبت في ذلك الفصل أنّ العلّة الخارجة علّةٌ لكلّ واحدٍ من آحاد السلسلة لزم كون تلك العلّة الخارجة طرفاً لتلك السلسلة لا محالة، و حينئذٍ لا يلزم الفاصلة بين المطلوب و مقدّماته، و على ما حمله صاحب المحاكمات كلام الشارح حيث جعل المطلوب وجود الواجب يصير الفصلان الأخيران على توجيهه مستدركاً؛ فتأمّل!

[١٩٨ـ١/٣/٢٨] قال الشارح : و القسم الأوّل يقتضي احتياجها إلى علّةٍ خارجةٍ عنها هي طرفٌ لها.

كون الواجب طرفاً للسلسلة الغير المتناهية الغير المشتملة على علّةٍ محضةٍ و إنْ كان منافياً لعدم تناهيها، إلّا أنّه لازمٌ على فرض تحقّقها، يلزم حينئذٍ بطلان عدم التناهي، لكن ليس بناء الدليل عليه، على ما عرفت.

٢٣. استلزام الشيء لأمرٍ لا يقتضي أن يكون الملزوم إذا وُجد وُجد اللازم معه، كيف و التناهي من اللوازم الخارجية للجسم مع أنّ الجسم موجودٌ في الخارج دونه؟! و أيضاً

لوازم المهيّة كالزوجية بالقياس إلى الأربعة اعتباريةٌ و ليست متأصّلةً في الوجود على ماصرّحوا به، و إلّا امتنع اتّصاف المهيّة بها في الذهن، إذ من الضروري أنّ كلّ صفةٍ من شأنها الوجود في الخارج، امتنع اتّصاف الشيء بها إلّا بوجودها فيه بحسب الخارج على ما ذكره كثيرٌ من أجلّة المتأخّرين، و من المعلوم أنّ الاتّصاف الذهني ليس بحسب الوجود الخارجي للصفة.

و لو قيل: تلك الأشياء مستلزمةٌ لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشيء، فما به الاختلاف مستلزمٌ لما به الاتّفاق لكان أخصر و أوضح في السؤال.

و الحقّ في الجواب أن يقال: كلامه ـ رحمه اللّه ـ مبنيٌّ على أنّ الوجود ليس بلازمٍ للشيء ، لأنّهم فسّروا اللازم الخارجي بما يكون عروضه مستنداً إلى خصوص الوجود الخارجي، و اللازم الذهني ما يستند عروضه الى خصوص الوجود الذهني و يسمّى معقولات ثانية، و لازم المهيّة من حيث هي بما لم يكن لخصوص أحد الوجودين فيه مدخلٌ، و يفهم منه أنّه لابدّ من مدخلية الوجود المطلق ـ على ما صرّح به بعض المحقّقين ـ، فيخرج الوجود عن أن يكون لازماً.

و أمّا تعريف اللازم بما يمتنع انفكاكه عن المهيّة، فالمراد منه ما يمتنع انفكاكه عن المهيّة الموجودة على ما صرّح به المحقّق الشريف ليتناول لازم الوجود و المهيّة و لم يختصّ بالاخير. /DA6/ و لا يخفى انّ المتبادر من هذه العبارة ما عدا الوجود، نظير ذلك إنّهم عرّفوا العلّة بما يحتاج إليه الشيء و يدخل فيه الإمكان نظراً إلى الظاهر، فحينئذٍ لم تتحقّق علّةٌ تامّةٌ بسيطةٌ، و هو خلاف ما صرّحوا به، فقال بعض المحقّقين: المراد من الشيء الممكن، و المتبادر منه حينئذٍ ما عدا الإمكان. قال الشيخ في المقالة الأولى من منطق الشفاء: «إنّ كلّ واحدٍ من الوجودين يلحق بالمهيّة خواصّاً و أعراضاً تكون للمهيّة عند ذلك الوجود و يجوز أنْ لا تكون له في الوجود الآخر، و ربّما كانت له لوازم تلزمه من حيث المهيّة لكن المهيّة تكون متقرّرةً أوّلاً ثمّ يلزمها شيء؛ انتهى». و ظاهرٌ أنّ التقرّر هو الوجود، فهذا الكلام صريحٌ في مدخلية الوجود في اللازم، فيخرج عنه نفس الوجود.

٢٤. استفاد من قول الشيخ: «و لكن لا يجوز أن تكون الصفة الّتي هي الوجود للشيء

إنّما هى بسبب مهيّته الّتي ليست هي الوجود» أنّ الصفة الّتي هي الوجود يجوز أن تكون بسبب المهيّة الّتي هي الوجود على طريق المفهوم، فيكون وجود الواجب معلولا لذاته، فأشكل عليه الأمر في أنّه يلزم حينئذٍ أن يكون الشيء متقدّماً على نفسه، فأجاب بما فصّله. و ملخّصه أنّ اللازم هيهنا تقدّم الوجود على كونه موجوداً. و هو المراد بقوله: «وجوده»، فلا يلزم تقدّم الوجود على الوجود و لا تقدّم كونه موجوداً على كونه موجوداً، يدلّ على ما ذكرنا قوله فيما بعد، بل اللازم أنّ الوجود متقدّمٌ على كونه موجوداً و لامحذور فيه، و بنائه على تخيّل أنّ العلّة إن كانت غير الوجود كانت متقدّمةً بالوجود على معلوله أي: كانت موجودة أوّلاً فصار المعلول موجوداً. و أمّا إذا كانت العلّة نفس الوجود فيكفي في العلّية تقدّمه بنفسه لا بوجوده، حتّى يلزم تقدّم كونه موجوداً على كونه موجوداً.

و جميع ذلك تعسّفٌ! فإنّ قول الشيخ حيث قيّد المهيّة بكونها غير الوجود ليس من جهة أنّ حكم ما هو عين الوجود بخلاف ذلك، بل من جهة أنّ الحال فيه أظهر من أن يخفى، ضرورة أنّ الشيء لا يكون سبباً لنفسه، بل المهمّ له نفي ما ذهب إليه جمهور المتكلّمين: إنّ ذات الواجب ـ تعالى ـ غير الوجود و كانت سبباً لوجوده، فلذا قيّد المهيّة؛ أو من جهة التنبيه على أنّ المراد بالمهيّة غير الوجود على ما ذكره صاحب المحاكمات.

و أمّا الفرق بين الوجود و غيره فتحكّمٌ، لأنّ العقل يحكم بأنّ العلّة ما لم تكن موجودةً أوّلاً لم يوجد المعلول سواءٌ كان عين مفهوم الوجود أو غيره. و أيضاً كون الواجب عين الوجود و مع هذا كان وجوده معلولاً لذاته ممّا لم يذهب إليه الشيخ و لاغيره، فكيف يمكن حمل كلام الشيخ عليه؟ فتأمّل و لا تتخبّط!

٢٥. أقول: هذه المناقشة مبنيّةٌ على اعتبار مفهوم الشرط، و أنّه على تقدير انتفاء الشرط ينتفي الحكم الّذي هو لزوم أحد الأمرين. و أنت تعلم أنّ القول بالمفهوم ممّا نفاه بعض الأصوليين، و من قال به فإنّما اعتبره فيما إذا لم يوجد للتقييد فائدةٌ أخرى. غير أن نقيض الحكم ثابتٌ لما لم يتحقّق القيد. و هيهنا يحتمل أن يكون تخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة بناءً على أنّ عدم المقارنة هو الحقّ عند الشيخ، و إليه ذهب الشارح،

و المقصود نقل اعتراضه على المذهب الحقّ و الإشارة إلى دفعه.

و أمّا أنّ هذا الاعتراض عام الورود و كان قائماً على ما اختاره الإمام أيضاً فلا يتعلّق به غرض الشارح ـ رحمه اللّه ـ، فهذا وجه التخصيص في النقل.

و أمّا ما ذكره من التوجيه بقوله: «لا يقال»، فغير نافعٍ في تصحيح النقل و إنْ كان نافعاً في صحّة التخصيص المذكور، فالمقصود منه دفع ما أورده من النظر /DB6/ الّذي حاصله أنْ لا وجه لتخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة، لا دفع ما ذكره من عدم صحّة نقل التخصيص.

٢٦. فيه بحثٌ أمّا أوّلاً فلأنّ هذا الكلام مشترك الورود بين ما ذكره الإمام و بين ما ذكره الشارح نقلاً عنه كما يظهر بأدنى تأمّلٍ او ليس له اختصاصٌ بما نقله. فهذا الإيراد لو ورد لكان وارداً على الإمام لا على الشارح؛ و أمّا ثانياً فلأنّ حقيقة الواجب لو كان هو الوجود بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول هذا الشرط العدمي في حقيقة الواجب ـ تعالى شأنه ـ و لا أن يكون التقييد به داخلاً فيها أيضاً، فيبقى مجرّد الوجود، فيلزم التساوي بين وجود الواجب و وجود الممكنات في الحقيقة؛ و إن التُزم التساوي في الحقيقة النوعية و إنّ الفرق بينه و بينها بالأمور الخارجية فكان مكابرةً فاحشةً، و كيف يمكن القول بأنّ وجود الواجب الّذي اتّصف بالوجوب عين حقيقة وجود الممكن الّذي اتّصف بالإمكان مع أنّ الوجوب و الإمكان من لوازم المهيّة، و باختلافهما يختلف الذات و المهيّة ؟!

و أمّا إنّ الإمام اعترف بتساويهما من حيث الوجود و لا يلزم تساويهما مطلقاً، فجوابه إنّ الإمام جعل تساويهما محذوراً و أورد ذلك إيراداً على الشيخ، فلو أراد بتساويهما مجرد الاشتراك في كونها وجوداً فذلك يرجع إلى أنّها مشتركةٌ في مفهوم الوجود، و إنّ الوجود مشترك معنويٌ بينهما، و ذلك ممّا لم ينكره الشيخ، بل اثبته؛ فعلم أنّ المراد منه الاشتراك في الحقيقة النوعية؛ و قد عرفت فساده.

٢٧. هذا ما ذهب إليه أهل التحقيق، و هو أنّ الوجود شخصٌ واحدٌ قائمٌ بذاته و موجوديته بنفسه و هو عين ذاته ـ تعالى ـ، و موجودية ما عداه من الممكنات بسبب علاقةٍ بينها و بينه، إلّا أنّ حقيقة تلك العلاقة غير معلومةٍ لنا، فالموجود متعدّدٌ و الوجود

واحدٌ، كما أنّ الشمس واحدٌ و المشمّس متعدّدٌ.

و قد نُقِل عن المحقّق الشريف هيهنا حاشية هذه: «أمّا إنّ الوجود ليس بكلّي فلأنّه لوكان كلّياً و هو عين الواجب لكانت للواجب مهيّة كلّيةٌ، و إنّه محالٌ؛ و أمّا أنّه لا يتعدّد فلأنّ كلاً من فرديه لو كان مجرّد الوجود لزم أنْ يكون الوجود مع وحدته متعدّداً، و أنّه محالٌ، و لو كان الفرد هو الوجود مع شيءٍ لزم تركّب الواجب و أنّه أيضاً محالٌ.

أقول : فيه بحثٌ، أمّا في المقام الأوّل فلأنّ الوجود الّذي هو عين الواجب هو الوجود الشخصي البسيط، و قول الوجود المطلق قول العرض العامّ، فلا يلزم أن تكون للواجب مهيّة كلّية؛ و أمّا في المقام الثاني فلأنّ تعدّده بتعدّد أفراده الّتي يكون المطلق عرضياً بالنسبة إليها، و كلّ واحدٍ منها بسيطٌ داخلٌ تحت مفهومٍ عرضيٍ، فلا يلزم التركيب أصلاً؛ و لو سلّم ففي الممكنات دون الواجب.

٢٨. فيه نظرٌ ظاهرٌ، إذ المبيّن إنّ البياض ليس ذاتياً لهما، و أمّا أنّهما لا يشتركان في ذاتيٍ أصلاً فغير لازمٍ ممّا ذكر؛ بل لا يصحّ في نفسه، لأنّ دخولهما تحت مقولة الكيف الّذي هو الجنس العالي ضروريٌ. و لا يذهب عليك أنّ توجيه السؤال لا يتوقّف على ادّعاء كونهما نوعين منفردين لا يدخلان تحت جنسٍ أصلاً، فإنّ الأنواع المندرجة تحت جنسٍ و هي أكثر الأنواع، بل جميعها على رأي الشيخ، حيث ذهب إلى أنّ النوع الإضافي أعمٌّ مطلقاً من الحقيقي، لها أسماءٌ، فيتوجّه السؤال المذكور.

[١/٢٠١ـ٣/٣٤] قال الشارح: كالبياض المقول على بياض الثلج و بياض العاج، لا على السواء.

المشهور أنّ البياض جنسٌ لما تحته من المراتب المختلفة شدّةً و ضعفاً، و الحقّ أنّ المقول بالتشكيك هو الأبيض بالقياس إلى الجسمين كما صرّح به أوّلاً، و كذا ليس صدق الوجود على وجود العلّة أقدم من صدقه على وجود المعلول بأن يُقال: صار وجود العلّة وجوداً فصار وجود المعلول وجوداً، بل يقال: وجدت العلّة فوجد /DA7/ المعلول ، أي: صارالعلّة موجودةً فصار المعلول موجوداً، فالمقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس إلى العلّة و المعلول، لا الوجود بالقياس إلى وجوديهما. و قس عليه سائر أنواع التشكيك؛

فتأمّل!

۲۹. فيه إنّ تجرّد وجود الواجب هو مناط الواجبية عند الحكيم، فكيف يمكن احتياج الواجب فيه إلى شيءٍ؟!

على أنّ لنا أن نرجع هذا إلى أمر وجودي و هو كون الواجب موجوداً بذاته، فتأمّل!

[۱/۲۰۲ ـ ۳/۳۵] قال الشارح: لمّا ثبت أنّ الوجود مشتركٌ فهو ....

يمكن الجواب بأنّ الوجود المطلق يقتضي عروض نفسه للواجب أيضا، أو إنّ الوجود المطلق لا يقتضي شيئاً، بل المهيّات تقتضي العروض.

و الحقّ أن يُفصّل و يُقال: إنْ أراد أنّ المطلق يقتضي عروض أفراده للمهيّات أو لاعروضها فالجواب ما ذكره الشارح، و إنْ أراد أنّ المطلق يقتضي عروض نفسه أو لاعروضها، فالجواب ما ذكرنا على الوجهين؛ فتأمّل!

[۱/۲۰۲ـ۳/۳٦] قال الشارح: لأنّ دليلهم الّذي عليه يعولون و به يصولون قولهم:

لا يخفى أنّ الشكّ إنّما ينافي التصديق بثبوت الوجود لمهيّة المثلّث، و لاينافي تعقّل مهيّة الوجود، بل يستلزمه. ففيما نقله الإمام ليس استدلالٌ على المغايرة بين الأمرين بأنّ أحدهما معلومٌ و الآخر غير معلومٍ، لأنّ المهيّة في صورة الشكّ كما علم علماً تصوّرياً فكذا الوجود، و كما أنّ الوجود ليس معلوماً علماً تصديقياً، بل ثبوت الوجود للمهيّة فكذا المهيّة، فلا فرق.

و الحقّ إنّ الاستدلال على مغايرة الوجود للمهيّة، فإنّا نعقل المهيّة و نغفل عن وجودها مثل ما ذكره الإمام لادليل الشكّ ؛ فتأمّل !

۳۰. أقول: ما نقله الشارح ـ رحمه اللّه ـ عن الإمام ذكره الإمام قبل هذا البحث في دليل بطلان الدور على ما نقله، حيث قال: «المعتمد في إبطال الدور أن يقال: العلّة متقدّمةٌ على المعلول، فلو كان كلّ واحدٍ منهما علّةً للآخر لكان كلّ واحدٍ منهما متقدّماً على الآخر، و إذا كان كذلك كان كلّ واحدٍ منهما متقدّماً على المتقدّم على نفسه، و المتقدّم على المتقدّم

على الشيء متقدّمٌ على ذلك الشيء، فيلزم تقدّم كلٍّ منهما على نفسه، و ذلك محالٌ، بأنّ المراد بالتقدّم هيهنا هو الذاتي و سنبيّن بعد ذلك أنّا لا نعقل من تقدّم العلّة بالذات على المعلول إلّا كون العلّة مؤثرةً في المعلول. فقول القائل: لو كان شيئان كلّ واحدٍ منهما علّةً للآخر لكان كلّ واحدٍ منهما متقدّماً على الآخر يرجع معناه إلى أنّه لو كان شيئان كلّ واحدٍ منهما علّةً للآخر لكان كلّ واحدٍ منهما علّةً للآخر، و لا يبقى حينئذٍ بين التالي و المقدّم فرقٌ».

هذا كلامه في ذلك البحث، و لمّا لم يكن من دليل بطلان الدور أثرٌ في متن الكتاب لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على ما اعترضه من دليل بطلان الدور، بل إنّما نقل هذا على كلام الشيخ في هذا البحث، لأنّه مثل ما ذكره في دليل بطلان الدور، و الاعتراض جارٍ فيه. فنقل الاعتراض على هذا الكلام و أجاب عنه ليسلم كلام الشيخ عن الردّ و الإيراد و لا يبقى له مجال اعتراض، و ينحلّ به ما اعترض على ذلك البحث أيضاً من غير خروجه عن الكتاب على عادته المستمرّة في هذا الشرح.

و حينئذٍ يندفع جميع ماذكره صاحب المحاكمات إلّا ما أورده بقوله: «ثمّ الإمام لم يقل إنّ معنى تقدّم العلّة بالوجود هو التأثير»... إلى آخره، إذ يتحقّق الفرق بين الكلامين، فإنّ ما ذكر في بطلان الدور هو تقدّم العلّة مطلقاً، و ما ذكره الشيخ هيهنا هو تقدّم العلّة بالوجود، ففي الأوّل لم يبق الفرق بين المقدّم و التالي بخلاف الثاني.

و الجواب أنّه لو قال الإمام ذلك في هذا الموضع، فللشارح أن يقول مثل هذا في دليل بطلان الدور، إذ معلومٌ أنّ المراد من تقدّم العلّة هنالك تقدّمها بالوجود أو بالعدم، فيظهر الفرق بين المقدّم و التالي. و كون هذا القيد مذكوراً في هذا البحث و لم يكن مذكوراً صريحاً في دليل بطلان الدور ممّا لا يسمن و لا يغني من جوعٍ! هذا.

ثمّ إنّ الشارح لم يتوجّه لاعتراضه المذكور على هذا البحث، لأنّ الإمام أحال بيان أنّ معنى التقدّم بالذات هو التأثير إلى النمط الخامس، حيث بحث فيها عن معاني التقدّم و التأخّر و /DB7/ بيّن الامتياز بين المعاني، و هو الموضع اللّائق بهذا البحث. و قد ذكر الاعتراض في هذا النمط و نقله الشارح هناك و اجاب عنه، و قال في الجواب: تقدّم

الشيء الّذي منه الوجود على الشيء الّذي له الوجود في الوجود معلومٌ ببديهة العقل، و ليس الغرض من هذه البيانات و الأمثلة تعريفه و لابيانه؛ هذا.

و أمّا ما نقله صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الإمام فغير مطابقٍ، لأنّ الإمام في هذا البحث قال هكذا: «سنبيّن في النمط الخامس من هذا الكتاب أنّ تقدّم العلّة على المعلول بالذات إنْ أريد به كونها مؤثّرةً فيه فهذا معلومٌ مسلّمٌ، و لكن قول القائل: العلّة متقدّمةٌ على المعلول بالوجود يرجع حاصله إلى أنّ العلّة لا تؤثّر في المعلول إلّا بعد وجودها. هذا هو المصادرة على المطلوب الأوّل، فإنّا ندّعي أنّ المؤثّر في وجود اللّه ـ تعالى ـ هو نفس مهيّته فقط، لا باعتبار وجودٍ آخر سابقٍ، فيكون كلامهم إعادةً لمحلّ النزاع بعبارةٍ أخرى». و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره الإمام يرجع إلى أنّ قوله: «العلّة متقدّمةٌ على المعلول بالوجود» إعادةٌ للشرطية المذكورة، و هي إنّه لو كانت علّة كانت متقدمة بالوجود، لا إنّه كان عين التالي، لأنّه مضمون هذا القول هو مضمون الشرطية على تقدير أن يكون التأثير هو معنى التقدّم، فمانقل من أنّه إعادة التالي بعينه ليس على ما ينبغي.

٣١. ظاهر كلام الإمام في شرحه مشعرٌ بأنّ الوجه الأوّل من هذين الوجهين نقضٌ تفصيليٌ حيث قال: «و إنْ تنزّلنا عن هذا المقام لكنّا نقول: لِمَ قلتم: إنّ كلّ علّةٍ فهي متقدّمةٌ بالوجود على المعلول، ألا ترى أنّ مهيّات الممكنات قابلةٌ لوجوداتها، فمهيّاتها علل قابلية لوجوداتها، ففي هذا الموضع العلّة القابلية لايجب تقدّمها على المعلول بالوجود، و إذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز مثله في العلّة الفاعلية؟» و لا يخفى توجيهه.

ثمّ ما ذكره صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من الترديد غير ملائمٍ للفظ الشارح، بل الحقّ أن يوجّه بأنّ النقض إنّما يتوجّه إذا كان قبول المهيّة للوجود بحسب الخارج، إذ في صورة كون القبول في الذهن لا يتخلّف الحكم و هو التقدّم بحسب الوجود، لأنّ القبول في الذهن إنّما يقتضي تقدّم القابل في الوجود بحسب العقل؛ و الأمر كذلك، لأنّ المهيّة متحقّقةٌ في العقل أوّلاً ثمّ عرض له الوجود الخارجي على ما هو شأن المعقولات الثانية. فالناقض إذا زعم أنّ المهيّة قابلةٌ للوجود في الخارج لابدّ أن يزعم أنّ المهيّة ثابتةٌ في الخارج أوّلاً ثمّ عرض له الوجود، إذ من الضروري أنّ ثبوت الشيء للشيء في ظرف

يقتضي تقدّم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف، فلابدّ أن يكون ممّن يزعم أنّ الثبوت أعمُّ من الوجود و المهيّة، ثابتةً أوّلاً، ثمّ يحلّ الوجود فيها.

و أراد «بكون الاتّصاف عقلياً» أنّ ظرفه هو العقل، و «بالصفة الخارجية» ما يتناول الوجود الخارجي. و حاصل كلامه: أنّ فاعل الوجود الخارجي لابدّ أن يكون موجوداً خارجياً بالضرورة، فلو كانت المهيّة فاعلةً لوجودها كانت متقدّمةً بالوجود على الوجود. و أمّا القابلية فإنّما يقتضي أن يكون القابل متقدّماً بالوجود على المقبول في ظرف القابلية، و القابلية إنّما هي في الذهن، فاللازم تقدّمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني، فلا محذور!

٣٢. نشرح كلام الشارح ليظهر اندفاع ما أورده من الأنظار؛ فنقول: معنى كلامه ـ رحمه اللّه ـ أنّ في القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره في الجملة، و كونه معلولاً لغيره في الجملة على هذا التقدير و إنْ كان ظاهراً من جهة التعيّن لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر، بل أراد تفصيل تلك المعلولية: إنّها إمّا من جهة وجوب الوجود أيضاً، أو من جهة التعيّن فقط، و ما كان من جهة التعيّن فإمّا أن يتضاعف الاحتياج و المعلولية فيه أو يتحقّق أصل الاحتياج من دون التضاعف، و على هذا التقدير إمّا يلزم المطلوب أيضاً مع الاحتياج أو يلزم الاحتياج فقط، فقسّم واجب الوجود إلى الأقسام الأربعة و ألزم في القسم الأوّل مع المعلولية من جهة التعيّن المعلولية من جهة كونه واجب الوجود، حيث قال: «و هو أن يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه المعلول لغيره محالٌ». و في الثاني تضاعف الاحتياج و المعلولية بالقياس إلى الغير، و في الثالث مجرّد المعلولية، و في الرابع المعلولية مع كونه مستلزماً للمطلوب، و لهذا السبب أبطل القسم الرابع و قال في التقدير الأوّل: إنّه يلزم المطلوب إذ ليس فيه إلّا ثبوت التوحيد، و أشار إلى ما ذكرنا حيث قال: «ثمّ شرع في تفصيل الأقسام، فبيّن أنّ القسم الأوّل... إلى آخره،/DA8/ فتلك المقدّمة و إنْ كانت ظاهرةً لا تحتاج إلى الاستدلال إنْ أخذت مجملةً لكن تفصيلها ممّا يحتاج إلى البيان الّذي ذكره الشيخ، و قد عرفت أنّ الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال، بل اختار التفصيل المذكور ليلزم في أكثر الأقسام مع المعلولية من جهة التعيّن محذورٌ آخر ترويحاً للدليل

بإلزام كثرة المحذور، فظهر اندفاع ما ذكره بقوله: «و هذا لا حاجة له إلى دليلٍ».

ثمّ لمّا جعل الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فيحتاج إلى وضعها و إجراء الدليل عليها، و ما ذكره من أنّه يكفي أن يقال: لو لم يكن تعيّنه لكونه واجب الوجود... إلى آخره و إنْ كان صحيحاً إذ لا شكّ أنّ هذا التقدير أخصر، لكن لا يلزم استدراك المقدّمة في البيان لمن جعل الفساد المعلولية، و ذلك ظاهرٌ. و لعلّه إنّما اختار هذا التطويل حيث جعل المحذور المعلولية، ثمّ فصّلها لضمّ النشر فاندفع الثاني أيضاً.

و أمّا حديث التقريب فالأمر فيه هيّنٌ، إذ المراد أنّ الكلّ مستلزمٌ للمعلولية، و هي محالٌ، و كذا في كلام الشيخ، و لعلّه إنّما عدل عن الظاهر إيماءً إلى أنّ اللازم ليس مجرّد المعلولية من جهة التعيّن على ما وضعه أوّلاً، بل مع أمورٍ أخر مذكورةٍ مفصّلة.

و أمّا إنّ تلك المقدّمة مذكورةٌ أوّلاً و ثانياً في القسم الثالث و ثالثاً في القسم الرابع، بل في القسم الثاني أيضاً حيث ذكر أنّه يتضاعف الاحتياج إلى الغير، فجوابه إنّه قد مرّ أنّ تلك المقدّمة ظاهرةٌ من حيث الإجمال و من حيث خصوصية الاحتياج من جهة التعيّن، و بهذا الاعتبار مأخوذةٌ معتبرةٌ في تلك المواضع و في الموضع الأوّل معتبرةٌ تفصيلاً، و ذلك محتاجٌ إلى البيان المذكور.

٣٣. ما ذكر أوّلاً هو لبيان الملازمة حيث قال: «لأنّ التعيّن إمّا أن يكون هو المهيّة» ...إلى آخره»، و هيهنا يريد إثبات افتقار وجود الواجب إلى غيره بوجهٍ آخر من عند نفسه، و ليس بصدد توجيه كلام الشيخ، لأنّه وجّهه أوّلاً.

٣٤. الصواب ترك معلوليتهما لثالثٍ لأنّ المعلولية لثالثٍ مذكورةٌ في الدليل، فلو صحّ قوله: «فإنّه لو لم يكن أحدهما من الملزوم و اللازم علّةً للآخر و لم يكونا معلولي علّةٍ، لم يكن لشيءٍ منهما احتياجٌ في الوجود إلى الآخر، و كان كلٌّ منهما بحيث يصحّ انفراده عن الآخر»، كان متناولاً لصورة كونهما معلولي ثالثٍ، و لم يدلّ على انحصار حال اللازم و الملزوم في علّية أحدهما للآخر.

نعم يرد على الدليل أنّ التالي و هو عدم احتياج شيءٍ منهما إلى الآخر مترتّبٌ على عدم كونهما علّةً للآخر، و لا مدخل فيه لعدم كونهما معلولي علّة ثالثة أصلاً، و لعلّه هو

مراده، و لو اريد من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدّمة في مرتبة الدعوى و في قوّتها فتأمّل!

ثمّ إنّ الشارح ـ رحمه اللّه ـ زاد هيهنا احتمال كون جزء الملزوم علّةً، إذ يكفى لكون الشيء ملزوماً لأمرٍ كون جزئه علّةً مستقلّةً له، لأنّ الجزء حينئذٍ ملزوم اللازم، و الكلّ ملزومٌ للجزء فيلزم ملزومية الكلّ له. و قيّد المعلول «بالمساواة» لأنّ المعلول لمّا جاز أن يكون له عللٌ متعدّدة، فلم يكن ملزوماً لشيء معينٍ منها إلّا بشرط المساواة. و قوله: «أولجزء منه» معناه أنّ الملزوم معلولٌ لجزء اللازم، و صار المعنى أنّ الملزوم معلولٌ للازم أو لجزء اللازم بشرط أن يكون مساوياً للازم، فالمساواة بالنسبة إلى اللازم فقط، و المعلولية تنقسم إلى ما هو بالقياس إلى اللازم و ما هو بالقياس إلى جزئه، إذ المساواة لجزء اللازم لادخل له في اللزوم، إذ كون الشيء مساوياً لجزء اللازم و ملزوماً له لايستلزم كونه ملزوماً للازم، إذ لعلّ ذلك الجزء ليس مساوياً لكلّه بل اعمّ منه، و ما ذكره هيهنا كالتفصيل لما ذكره من قبل في بحث تلازم الهيولى و الصورة و بيانٌ له، و لهذا قال: «و اعلم! أنّا بينّا»، فلا منافاة بين الكلامين بعد ظهور المراد، فتأمّل!

۳۵. /DB8/ أراد «بالدليل» الدليل الّذي أقام في مطلق اللزوم. و لا يخفى عليك أنّه لو خصّ بكون الملزوم علّةً للازم أو بالعكس، فالملازمة الّتي ذكرها بقوله: «لو لم‌يكن أحدهما من الملزوم و اللازم علّةً للآخر و لم‌يكونا معلولي علّة ... إلى قوله: و كان كلٌّ منهما بحيث يصحّ انفراده عن الآخر» كانت ممنوعةً، إذ يجوز أن يكون امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر بأن يكون جزء الملزوم علّةً مثلاً كما ذكرنا آنفاً. و الجواب عن قوله: «فلا يعود القسم الأوّل»، أنّ ماذكره الشارح من العود إنّما هو على تقدير كفاية وجود الواجب في التعيّن، و على تقدير عدم الكفاية يتحقّق لزوم احتياج التعيّن إلى غير وجود الواجب، و هو ظاهر الفساد و الجواب عن قوله: «لاكون الوجود معلولاً له حتّى يكون معلولاً لمهيّته أو صفته»، فالجواب الحقّ عنه: إنّ المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب، و الدليل عليه أنّ الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب الوجود في مواضع.

و أمّا ما ذكره من الجواب فمردودٌ، لأنّه إذا كان بناء الكلام على أنّ الوجود عين

الواجب أي: عين مهيّته تعالى و قد فسّر المهيّة عند قول الشارح :«الوجود بسبب المهيّة» بمهيّة الواجب، فعلى تقدير كون التعيّن هو المهيّة و كون الوجود عين المهيّة لا يتصوّر التلازم و العلّية بين التعيّن و الوجود حتّى يلزم كون الوجود بسبب المهيّة، بل بناء الكلام هٰهنا على الإغماض عن عينية الوجود له ـ تعالى ـ و قطع النظر عنها؛ هذا.

لكن إذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرناه في الجواب الحقّ و كان بنائه على قطع النظر عن العينية، فلايلائم ما سيذكره الشارح من أنّ التلازم الّذى كان الكلام فيه إنّما هو بين واجب الوجود و التعيّن و واجب الوجود موجودٌ و إنْ كان وجوب الوجود اعتبارياً؛ فتأمّل!

ثمّ ما ذكره من السؤال: انّ هذه الأقسام الأربعة ينفرض على التقدير الأوّل أعني: ما إذا كان تعينه لذاته، فيلزم أن لا يوجد الواجب ـ تعالى شأنه ـ؛ فمردودٌ بأنّه على تقدير كون التعيّن لازماً لواجب الوجود و معلولاً له لم يلزم إلّا وحدة الواجب، و هذا ليس محذوراً، بل عين المطلوب.

و الحاصل أنّ اختيار هذا القسم في التقدير الأوّل ليس فيه محذورٌ، بل يثبت للمطلوب بخلاف التقدير الثانى، إذا الأقسام الأربعة فيه باطلٌ بالتفصيل المذكور. و لو سلّم فلا يلزم عدم الواجب ـ تعالى شأنه ـ إذ هيهنا احتمالٌ آخر، و هو أن يكون التعيّن عين ذاته، و حينئذٍ لا يتصوّر التلازم و العلّية.

و أمّا ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد، إذ التقدير الأوّل على ما صرّح به الشارح أن يكون التعيّن معلولاً لوجوب الوجود مغائراً له. لا أنّه عينه، و العجب منه أنّه نسى ما ذكره آنفاً حيث قال: «و إنْ ساعدنا على اقتضائه علّيةً لا يقتضي إلّا علّيةً في الجمله»، لكن القسم الأوّل ما يكون الواجب الوجود علّةً مستقلّةً للتعين.

٣٦. كون الوجود لا يختلف إلّا باختلاف المهيّات المضاف إليها غير ظاهرٍ، إذ لا ينقبض العقل عن تجويز موجودين كلّ واحدٍ منهما ممتاز عن الآخر بحقيقته الشخصية الّتي هي عين الوجود القائم بالنفس و لم يكونا مشتركين في ذاتي أصلاً، و كما أنّ للوجود فرداً واحداً يتحصّل بنفسه من دون الإضافة إلى مهيّة مغائرةٍ له، فَلِمَ لا يجوز أن يكون له أفرادٌ

كلٌّ منها يتحصّل بذاته من غير أن تكون هناك مهيّة مضافةٌ إليها. ثمّ على تقدير التسليم، كان هذا دليلاً آخر مستقلاً و ليس فيه دفع الإيراد عن الدليل المذكور. نعم لو ثبت أن لا تعدّد في فرد مفهوم الوجود، بل المتعدّد إنّما هو الموجود على ما مرّ إليه الإشارة في المحاكمات ثبت التوحيد، إذ لا يتصوّر كون الوجود له معانٍ متعدّدةٍ، لما تقرّر أنّ الوجود ليس مشتركاً لفظياً، فتأمّل!

۳۷. يمكن حمل «الفاء» على فاء التفصيل، و حينئذٍ لا مناقشة

۳۸. فيه بحثٌ إذ يجوز أن يكون المقتضى هو المهيّة و تلك الأمور المنضافة أموراً اعتبارية لها مدخلٌ في العلّية، أو يكون المقتضي هو تلك الأمور /DA9/ بناءً على أنّ التكثّر و التميّز أمرٌ اعتباريٌ، و الاعتباري يصلح أن يقتضي اعتبارياً.

و أقول في توجيه كلام الشارح: لا شكّ أنّ الانسان مثلاً نفس تصوّره أي: نفس مفهومه من حيث إنّه متصوّر غير مانع عن فرض الشركة و صدقه على كثيرين، و زيدٌ نفس مفهومه مانع عنها؛ فبالضرورة مفهوم زيدٍ مشتملٌ على أمر زائد على الطبيعة الإنسانية منضافة إليها حتّى يكون بسببه مانعاً عن قبول الشركة و هو: التعيّن. و لابدّ أن يكون موجوداً في الخارج، لأنّه جزء زيد الموجود في الخارج؛ و كيف يكون هذا الشخص موجوداً في الخارج و هو في حدّ ذاته عبارةٌ عن الإنسانية و هذا الأمر المسمّى بالتعيّن و لم يكن هذا الأمر موجوداً فيه. و لا يذهب عليك أنّ عند هذا التوجيه يندفع الإيراد.

۳۹. إذا كان الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج كما هو مذهب الشيخ و تبعه الشارح لم يجز ذلك، و هو ظاهرٌ. نعم على تقدير كون الكلّي الطبيعي غير موجودٍ في الخارج و إنّ الجنس و الفصل غير داخلٍ في ذات الأشخاص الموجودة في الخارج حقيقةً، و تسميتها بالذاتي مجرّد اصطلاحٍ باعتبار أنّهما مأخوذان من الذات بنفسها، لا أنّ الشخص الموجود في الخارج في حدّ ذاته هذه المفهومات على ما هو مذهب من قال بنفي وجود الطبائع في الأعيان على ما قرّره بعض المحقّقين، و اختاره صاحب المحاكمات ، يجوز ذلك بحسب النظر الجليل.

و أمّا عند التدقيق فيظهر أنّه لا يجوز، لأنّ الأمر العدمي ثابتٌ للشيء بالقياس إلى غيره

لا يكون ذاتياً بالاتفاق؛ و أيضاً لم يكن حينئذٍ مأخوذاً من نـفس الذات، إذ لا شكّ أنّ لملاحظة الملكة مدخلاً فيه بالضرورة.

و الحقّ أن لا يُحمل كلام الشارح على أنّ الأمر العدمي فصلٌ للحقائق الموجودة، بل على أنّه فصلٌ للمهيّات المتحقّقة في نفس الأمر.

٤٠. الأمور العدمية أيضاً يحتاج إلى العلّة باعتبار اتّصاف الحقائق بها، و مانحن فيه ممّا يتّصف به الحقيقة الواجبية، فيلزم افتقار الواجب إلى العلّة. غاية الأمر إنّ تلك العلّة أمرٌ اعتباريٌ. و ذلك لا يضرّ، لأنّ احتياج الواجب إلى الأمر الاعتباري المعدوم في الخارج لاشكّ أنّه أفحش من احتياجه إلى موجود خارجي

٤١. ليس المراد أنّ التأثير أمرٌ موجودٌ في الخارج و لابدّ له من محلٍّ قائمٍ به فيكون ذلك المحلّ موجوداً خارجياً أيضاً، لأنّ محلّ الموجود الخارجي موجودٌ خارجـيٌ لامـحالة حتّى يتوجّه أنّ التأثير أمرٌ اعتباريٌ ليس موجوداً في الخارج كما ذكره؛ و كذا يتوجّه أنّ محلّ التأثير و ما قام به التأثير هو المؤثّر و الفاعل، إذ لا شكّ أنّ التأثير صفةٌ للمؤثّر قائمٌ به؛ و إن أريد بقابل التأثير ما تعلّق به التأثير فمتعلّق الأمـر الوجـودي لا يـلزم أن يكـون وجودياً. و أيضاً لو وجب أن يكون للتأثير محلٌ قابلٌ له غير المؤثّر فيلزم أن لا يتحقّق التأثير بدون المادّة، بل الظاهر أنّ مراده من القوّة القابلة هي الاستعداد لحصول التـعيّن لتلك الطبيعة النوعية، و عندهم انّ الاستعدادات و الانتقالات من تابع المادّة و لواحقها بالذات أو بالواسطة.

و تحقيق المقام على ما هو رأيهم في المشهور أنّ تخصّص كلّ شـخصٍ ليس أمـراً مستنداً إلى الفاعل المفارق، لما تقرّر عندهم أنّ نسبة المفارق إلى الكلّ على السواء و لا إلى المهيّة و لوازمها لاشتراكها فرضاً، بل يكون مستنداً إلى أعراض و لا يمكن أن يستند إلى أعراض قائمة بذلك الشخص لتأخّرها عن تشخّص معروضها، فيكون مسـتنداً إلى أعراض قائمة بمادّة ذلك الشخص إمّا بالذات أو بالواسطة. و أمّا الحال في الشخص فلمّا لم يتقدّم على تشخّص المحلّ فلم يجز أن يصير سبباً لتشخّص المحلّ، و تلك الأعراض مقارنةٌ للمادّة في ضمن شخصٍ آخر سابقٍ على ذلك الشخص، و كذا الكلام في التشخص

السابق و الأعراض السابقة عليه، و هذا تسلسلٌ على سبيل التعاقب؛ و من المعلوم أنّ مثل هذا التعاقب لا يتحقّق بدون المادّة، فلا يرد أنّ مثل هذا جارٍ في نفس المهيّة بدون المادّة بأن يكون قبل هذا الشخص كانت المهيّة متشخّصةً بتشخّصٍ آخر مكتنفةً بأعراض /DB9/ بسببها صارت مستعدّةً لفيضان الأعراض اللاحقة و التشخّص التابع لها.

أقول: على أنّ على تقدير عدم تحقّق مادّةٍ مشتركةٍ هيهنا لا يمكن استناد تشخّص هذا التشخّص بأعراضٍ مقارنةٍ لشخصٍ آخر كان سابقاً عليه و ان اتّحدا نوعاً، مثلاً الأعراض اللاحقة لزيدٍ لا يصير سبباً لتشخّص عمروٍ بمجرّد الاشتراك في الإنسانية ما لم تكن هيهنا مادّةٌ مشتركةٌ؛ فتأمّل!

و أمّا النقض باشخاص العلوم القائمة بالذوات القابلة، فيمكن أن يجاب عنه بأنّ الكلام في تكثّر النوع في الخارج و ذلك تكثّرٌ ذهنيٌ، لأنّ العلم عند القائلين بحصول الأشياء أنفسها في الذهن موجودٌ ذهنيٌ ـ على ما صرّح به «المحقّق الشريف» و وافقه بعض المحقّقين ـ؛ لكن التفرقة بين الموجود الخارجي و الذهني في ذلك محلّ تأمّل!

٤٢. لا يخفى على المتأمّل المنصف أنّ كون التعيّن عارضاً للواجب على ما هو شأن سائر المهيّات و التعيّنات أقرب إلى الطبع و أظهر عند العقل من كونه معروضاً للذات، فلهذا اقتصر الشارح عليه.

٤٣. الجواب إنّ المراد أنّ القابل للتكثّر أي: لتكثر الصور ذات المادّة، لأنّ محلّ الانفصال و التكثّر هو الهيولى، لكن اتصّافها بالتكثّر إنّما هو بالعرض، فلا يحتاج إلى محلٍّ آخر. و الحاصل أنّ الحصر المستفاد من قوله: «إنّما يحتاج إلى فاعلٍ يكثره فقط»، إضافيٌّ بالنسبة إلى القابل، و لا ينافي ذلك احتياجه إلى الصورة و الأعراض التابعة لها؛ و كذا المراد بقبول التكثر لذاته أنّه لا يقبل التكثّر لمحلّه.

و الأظهر أن يقال في الجواب: المادّة الفلكية يتكثّر بالنوع، و أمّا المادّة العنصرية فلا يتكثّر بالذات، بل إنّما يتكثّر بتكثّر الصورة بالعرض، فلا يحتاج إلى علّة تكثّرها، و ذلك لأنّ هيولى كلّ العناصر عندهم شخصٌ واحدٌ متشخّصٌ بتشخّص واحدٍ يجامع الاتّصال و الانفصال و يقارن جميع الصور العنصرية و لم ينعدم ذلك الشخص بطريان الانفصال و

الاتّصال، و له تشخّصٌ بالعرض من قبل الصورة و ذلك يتغيّر بتغيّر الصورة، فالعلّة المتكثّرة لهيولى العنصر هي ما تكثّر الصورة، و أمّا تكثّر الصورة فإنّما هو بأعراضٍ متعاقبةٍ متسلسلةٍ واردةٍ على المادّة، يكون مشخِّص كلّ صورة أعراضٍ سابقةٍ عليه مقارنةً للشخص السابق على ما عرفت آنفاً، و قد عرفت أنّه لا يمكن توارد تلك الأعراض على النوع بدون مدخلية المادّة، للوجهين المذكورين.

ثمّ اعلم! أنّ السرّ في كون المادّة غير متكثّرةٍ بالذات مع أنّ مادّة زيدٍ في حيّز زيدٍ و كانت ذات وضعٍ بوضع زيدٍ، و مادّة عمروٍ في حيّز عمروٍ و كانت ذات وضعٍ بوضع عمروٍ أنّها غير متحيّزةٍ بالذات و لا ذات وضع بالذات، بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة باتّصاف جسمٍ متّصلٍ واحدٍ؛ و هذا بخلاف الصورة، فلا يجوز فيها ذلك.

فتأمّل فإنّه من غوامض الفن! و قد مرّ تفصيل ذلك فليُرجع إليه.

٤٤. أقول في دفعه: لو كان الواجب مركّباً من مهيّة و تعيّنٍ فلا يخلو إمّا أن تكون تلك المهيّة كليةً يمكن فرض صدقه على كثيرينٍ؛ أو جزئيةً. و على الأوّل كانت تلك المهيّة من حيث أنّها متحصلةٌ مفتقرةٌ إلى ذلك التعيّن الّذي هو غيره، فكانت مهيّة ممكنةً، و على الثاني كانت تلك المهيّة في نفسها متحصّلةً مستغنيةً عن الشيء الّذي فرض أنّه تعيّن له، و كان غير مفتقرٍ إلى غيره في الوجود أيضاً، و إلّا لزم افتقار الواجب إلى غيره في الوجود. و إذا ثبت أنّه في وجوده و تحصّله غير مفتقرٍ إلى غيره أصلاً كان واجب الوجود، و لمّا فرض أنّه غير مفتقرٍ إلى غيره في تعيّنه و تحصّله ـ بل تحصّله بذاته، فكان تعينه عين ذاته ـ فثبت أنّ ما هو واجبٌ كان متعيّناً بذاته و تعيّنه عين ذاته، إذ لا نعني بالتعيّن إلّا ما يمتاز به الشيء عن غيره، و قد فرض أنّه ذاته و ضمّ أمرٍ آخر إليه سمّى بالتعين من قبيل ضمّ شيءٍ أجنبي إليه. و لم يحصل منهما تركيبٌ حقيقيٌ و وحدة حقيقيّة. و لو سلّم فالمقصود حاصلٌ و هو كون الواجب متعيّناً بذاته. و أيضاً، لزم تعدّد تعيّن شخصٍ واحدٍ، و هو محالٌ.

٤٥. المراد التقدّم الذاتي. و يدلّ عليه قول الشارح على كلام الإمام المنقول حيث قال: «أقول : الهيولىٰ في الكائنات الفاسدات يتقدّم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات»، و من هيهنا يظهر أنّ قوله: «و الشارح حملها على التقدّم الزماني» ليس بمستقيم.

و أمّا انّ التقدّم الذاتي شاملٌ لجميع الأجزاء، فجوابه: أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ الجزء الصوري ليس بمتقدّم على الكلّ بالذات، و منشأ توهّمهم ذلك الخلط بين التقدّم الزماني و الذاتي و عدم التميّز بينهما و سيجيء الفرق بينهما في النمط الخامس. لكن الشيخ لمّا حصل مقصوده هيهنا بلزوم تقدّم جزءٍ واحدٍ فيما إذا تحقّق في المركّب الجزء الصوري، أجرى الكلام على سبيل ارخاء العنان و المماشاة مع الخصم لتبكيته و أورد لفظ «الواحد»؛ و قول الشارح : «و لا يكون وجود الجزء اللاحق متقدّماً على وجود السرير» على هذا الأسلوب أيضاً.

٤٦. قد فسّر «المعاني» في التوجيه الثاني بالحقائق المختلفة، والإيراد المذكور /DA10/ إيرادٌ عليه، فإنْ التزم أنّ الوحدات حقائقُ مختلفةٌ فظاهر البطلان، و إنْ غيّر التفسير إلى تفسيرٍ آخر، فلا يندفع به الإيراد الوارد على التفسير المذكور. و لعلّه لهذا و للزوم ارتكاب المسامحة في التوجيه الأوّل قال: «و الأوضح في القسمة أن يقال».

٤٧. و حينئذٍ ينبغي تخصيص قول الشارح: «و كلّ واحدٍ من التركّب و الانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركّب أو المنقسم ... إلى آخره» بما يكون التركيب و الانقسام فيه بالفعل، و مع هذا لا يلائم قول الشارح: «و قد يكون بحسب الكميّة كـمّاً للمتصل إلى أجزائه المتشابهة»، لأنّه صريحٌ في أنّه حمل القسمة الكميّة إلى الأجزاء المتشابهة على المتصلة أو على ما يتناولها.

و أمّا قوله: «و لو أريد به الكمّ المتّصل فله وجهٌ» ... إلى آخره» فغير مستقيمٍ، إذ المنقسم إلى أجزاء مقدارية لا ينحصر في الجسم حتّى يلزم التركّب، بل يجوز أن تكون صورةً.

و قوله: «و هو أيضاً غير مستقيمٍ» غير مستقيمٍ على ما عرفت توجيه كلام الشارح آنفاً.

٤٨. هذا إنّما يرد لو أراد الشارح بيان فساد التمثيل الّذي أورده الإمام، و لوكان مراده: أنّ التمثيل بالصورة أولى إذ ليس له تقدّمٌ أصلاً، بخلاف الهيولى، إذ لا شكّ أنّ لها تقدّماً زمانياً كما في العناصر، فكيف ماهو بالذات ؟! لا ندفع ما ذكره.

و قد يحصل ممّا ذكرنا وجهٌ آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقّق، و هو أنّ الخلاف في تقدّم الجزء إنّما هو في تقدّم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكمات و نقله آنفاً دون المادّي ، و لهذا عرّفوا في المشهور العلّة المادّية بجزء يكون الكلّ حين وجوده بالقوّة، و العلّة الصورية بجزءٍ حين وجوده يكون الكلّ بالفعل، و لعلّ هذا هو سبب هذا التوهّم؛ و قد عرفت أنّ إيراد لفظ «الواحد» ناظرٌ إلى هذا المذهب و مماشاةٌ مع صاحبه، فينبغي حمل الجزء الغير المتقدّم على الصوري ليوافق ما زعمه، و تحصل الفائدة الّتي هي المماشاة مع الخصم. و الحمل على المادّة ذهولٌ عن المقصود.

٤٩. أقول: قد عرفت جوابه!

٥٠. قد عرفت جوابه أيضاً!

٥١. هذا مبنيٌ على أنّ كلّ محتاج إلى الغير لابدّ له من علّةٍ فاعليةٍ، و لهذا قالوا: العلّة الفاعلية لازمةٌ في جميع المعلولات بخلاف سائر العلل، و العلّة التامّة البسيطة لايكون إلّا فاعلية، و إذا ثبت احتياج ذلك المركّب إلى علّةٍ فاعليةٍ و قد تقرّر فيما مرّ أنّ فاعل المركّب لا يكون شيئاً من أجزائه ، يلزم الاحتياج إلى الغير الخارج؛ فتأمّل!

ثمّ لمّا كان في عبارة السؤال المنقولة ما يدفعه حيث أخذ فيه كون المركّب ممكناً لم يتوجّه المحقّق لدفعه على رأيه من غير ابتنائه على مسألة التوحيد.

٥٢. أقول: قد صرّح الشيخ بأنّ الوجود الّذي هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلّي في مواضع من الشفاء، منها ما نقله الإمام عن الإلّهيات و سيذكره الشارح. ثمّ الدليلان اللّذان ذكرهما على أنّ الوجود المطلق ذاتيٌ للوجود الخاصّ منقوضان بجميع المفهومات الّتي كانت عرضيةً لأفرادها. و حلّ الدليل الأوّل: أنّه إنْ أريد بالاشتمال اشتمال الكلّ على الجزء، نختار الأوّل و نمنع كون الوجود الخاصّ على تقدير عدم اشتماله /DB10/ على المطلق هذا الاشتمال لم يكن فرداً له بل هو أوّل المسألة؛ و إنْ أريد الاشتمال بالمعنى الأعمّ الشامل لاشتمال الموصوف على الصّفة نختار الثاني و لا يلزم الذاتية، و هو ظاهرٌ.

و حلّ الدليل الثاني أنّ المغائرة بين المعروض و العارض بمعنى الخارج المحمول

لايقتضي أن لايصحّ إطلاق اسم العارض وَ حدِّهِ على المعروض؛ نعم إنّما كان ذلك في العارض بمعنى القائم، و ليس كلامنا فيه، إذ الشيء ليس عرضياً بهذا المعنى بالنسبة إلى أفراده، ففي الدليل الأوّل خلطٌ بين الاشتمال بمعنى اشتمال الكلّ على الجزء و بين الاشتمال الّذي للموصوف على الصفة بالنسبة إلى الصفة، و في الثاني خلطٌ بين العارض بمعنى الخارج المحمول و بين العارض بمعنى القائم، كما في الأعراض.

ثمّ كون الوجود ليس بكلّيٍ مع أنّه مطلقٌ لا يخلو عن سماجةٍ؛ اللّهمّ إلّا أن يريد بالمطلق معنى المجرّد، و مراده أنّ الوجود مفهومٌ واحدٌ شخصيٌ لا يعرض لشيءٍ أصلاً موجودٌ بذاته و سائر الموجودات موجودةٌ بتعلّقٍ بينها وبينه، كما هو رأي بعض المتألّهين.

[١/٢١٠ ـ ٣/٥٨] قال الشارح : الداخل في مفهوم ذات الشيء إمّا جزء مهيّته.

فرّق الشارح المحقّق بين الداخل في مفهوم ذات الشيء و هو الداخل في ذات الشيء و حقيقته، فإنّ الداخل في مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لايفهم الذات إلّا مكتنفةً بالعوارض، فالذات داخلةٌ في مفهوم الذات. و من المعلوم أنّ ذات الواجب ـ تعالى ـ إنّما يصير مدركاً للعقول محفوفاً بعوارض، فالذات داخلةٌ في مفهوم الذات و ما يحصل منها في العقل، و إنْ كانت عين نفسها؛ فتأمّل!

٥٣. على تقدير كون الصورة الجسمية طبيعةً نوعيةً يلزم أن يوجد لكلّ صورةٍ جسميةٍ مخصوصةٍ ما يشاركها في نوعها، لا أنّ كلّ جسمٍ معيّنٍ يوجد ما يشاركه نوعاً، كيف و الصور النوعية داخلةٌ في الأجسام الفلكية و العنصرية مختلفة بالنوع؟! و كذا الهيوليات في الأفلاك مختلفةٌ بالنوع مخالفةٌ لهيولى العناصر بالنوع، و اختلاف الأجزاء بالنوع يستلزم اختلاف مركّباتها نوعاً لا محالة، فهذا لا ينفي كون الواجب ـ تعالى شأنه ـ ليس شيئاً من الأجسام الفلكية، بل إنّه ـ تعالى ـ ليس شيئاً من صورها الجسمية؛ إلّا أنْ يُقال: المقصود نفي كونه جسماً بمعنى الجسمية.

و هذا كما ترى، إذ يقال: يلزم التركيب حينئذٍ، و هذا دليلٌ آخر بالحقيقة؛ فليتأمّل!

والجواب: إنّه إذا ثبت أنّ كلّ ماله مشاكلٌ من نوعه كان ممكناً لذاته، فإذاكان الواجب ـ

تعالى ـ جسماً و كانت الجسمية الّتي هي جزئه طبيعةً نوعيةً و قد وجدت من فردها ما يشاكل جزء الواجب، فكان جزء الواجب ممكناً، و يلزم منه إمكان الواجب، و يرجع قوله: «أو باعتبار الجسمية» إلى أنّ الجسم ممكنٌ جزئه الّذي هو الجسمية لكونه طبيعةً نوعيةً.

و المقدّمة الأخرى و هي: إنّ إمكان الجزء يسري إلى إمكان الكلّ لمّا كان ظاهراً طوى ذكرها.

٥٤. ليس كلمة «من» صلةً للاستثناء و لاللمفرّغ، لأنّ المستثنى منه في الاستثناء المفرّغ غير مذكورٍ و المفرّغ منه هو المستثنى منه، بل هذا من قبيل ما يقال: هذا مستثنى من الحكم الكلّي الفلاني، و ليس المقصود أنّ الحكم مستثنى منه بل إنّه لا يتناوله، و فيما نحن فيه كلمة «من» داخلةٌ على الحكم المستفادّ من قوله: «غير نوعه»، و صرّح به بقوله: «ليس من نوعه»؛ فلا غبار.

٥٥. أي: تلك المقدّمة الأخرى، و هي أنّ الوجود لمّا كان طارياً على الأشياء يكون قائماً بالغير، فلا يشارك القائم بالذات، و حينئذٍ لا يبقى غبارٌ في الكلام.

٥٦. حَمَلَ قول الشيخ : «أعني: الأشياء» على أنّه تفسيرٌ و تخصيصٌ للشيء المذكور قبله؛ و جعل قوله: «لا يدخل» ... إلى آخره إمّا صفةً «مهيّة» أو حالاً عن «الأشياء»، فحينئذٍ يرجع الكلام إلى ما قاله و يصير هذياناً!

و إذا حملَ «أعني» على أنّه تفسيرٌ للجملة المذكورة، و إنْ كان المقصود بالتفسير هو الشيء المبهم في الجملة الأولى و جعل قوله: «لا يدخل» خبراً عن «الاشياء» لم يبق غبارٌ في الكلام.

و لايذهب عليك أنْ جعل الأشياء تفسيراً للشيء المفرد خلاف الظاهر، و كذا جعل «لايدخل» صفةً أو حالاً خلاف الظاهر المنساق إلى الفهم، و ما الباعث على حمل الكلام على خلاف الظاهر إلّا إيراد الاعتراض عليه؛ فتأمّل و لاتتخبّط!

٥٧. و ذلك لأنّه يجوز على هذا التقدير أن يكون ذلك الوجود الّذي هو عين مهيّة الواجب مركّباً من جزئين: أحدهما جنسٌ مشتركٌ بين الواجب و بين غيره، و الثاني فصلٌ

يميّزه عن غيره.

أقول: قد مرّ فيما سبق آنفاً إنّ الواجب لا يشارك غيره في مهيّته و هي أعمُّ من المهيّة النوعية و الجنسية، لأنّ كلّ مهيّة لما سواه مقتضيةٌ لإمكان الوجود، لأنّ الواجب ليس إلّا الوجود، و الوجود فرض انّه ليس عين مهيّة أخرى و لا جزء لها، فمهيّة غير الواجب ليس وجوداً سواءً كانت نوعيةً أو جنسيةً، و إذا لم تكن وجوداً لم تكن واجباً بالذات، لما مرّ أنّ الوجود لابدّ أن يكون عيناً في الواجب، فيكون مقتضيةً لإمكان الوجود بديهةً، إذ بالنظر إلى ذاتها لا يخلو إمّا أنْ يجب وجوده أم لا، و الأوّل هو الواجب، و الثاني هو الممكن، و إذا اقتضى تلك المهيّة الإمكان فيلزم اقتضاء مهيّة الواجب الإمكان، هذا خلفٌ!

أمّا أنّ الفصل يحتاج إليه لمطابقة المهيّة العقلية الموجود الخارجي، فجوابه: أنّ الشيخ لم يقل: فليس له فصلٌ و لا خاصّةٌ، بل قال: «لا يحتاج إليهما» أي: في تميّزه ـ تعالى ـ عن غيره، و لا يخفى ترتّب ذلك على ما قبله.

و أمّا أنّه ليس له فصلٌ، فلأنّه إذا لم يكن له جنسٌ فليس له فصلٌ، إذ ما لا جنس له لا فصل له على ما ثبت في المنطق، و أيضاً لما ثبت به نفي أن يكون له جنسٌ، ثبت نفي أن يكون له فصلٌ، إذ طبيعة ذلك الفصل لا يكون عين الوجود و إلّا كان واجباً، فيتعدّد الواجب؛ هذا خلفٌ. فتعيّن أن يكون غيره فيكون ممكناً، و يلزم من إمكانه إمكان الواجب.

و أمّا نفي الخاصّة بل العرض العامّ إذا كانت من الصفات الحقيقية فيثبت عند إثبات نفي الصفات الزائدة على الذات؛ فتأمّل!

٥٨. هذا ينافي ما سبق آنفاً، حيث أورد قوله: «فيكون جميع وجودات الممكنات مساويةً في تمام الحقيقة لذاته ـ تعالى ـ» ، على أنّه محذورٌ لازمٌ، و لو كان هذا مذهبهم فليس لزومه محذوراً عندهم، فكيف توجّه السؤال الّذي حرّره الإمام، و كان توجيهه أنّ هذا الكلام من الإمام كأنّه تنبيهٌ على أنّ الشيخ في تقرير السؤال و الجواب مناقضٌ لمذهبه، ففي الحقيقة ما ذكر اعتراضٌ على الشيخ لا على الإمام. أو المراد بقوله: «خلاف ما ذهب إليه»، أنّه خلاف ما يلزم ممّا ذهب إليه، و هو إنّ الوجود الواجب يساوي الوجود

الممكن في كونه وجوداً على ما مرّ في تحرير السؤال.

٥٩. /DA11/ على ما حرّره كلام الإمام و الشارح لم يكن قول الشارح: «و الشيء لايصير باعتبار عدم شيء له مركّباً» دخيلاً في جواب سؤال الإمام و كأنّه إنّما ذكره دفعاً لسؤالٍ ربّما توهّم في هذا المقام؛ فتأمّل!

٦٠. فيه مساهلةٌ، لأنّ كلام الشارح يدلّ على أنّ التعريف باللوازم المخصوصة تعريفٌ يقوم مقام الحدّ، و ليس حدّاً حقيقياً؛ و أيضاً: حذف «الأجزاء الخارجية» في السؤال لا وجه له.

٦١. هذا خلاف ظاهر الكلام، لأنّ مقتضى الظاهر إنّ إثبات الواجب بطريقتنا أولى من إثباته بالطريقة المشهورة بناءً على أنّ البرهان اللمّي أولى من البرهان الإنّي، و كلام الشرح كالصريح عليه حيث قال: «فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنّه أوثق و أشرف، و ذلك لأنّ أولى البراهين» ... الى اخر ما قال ـ و على ما ذكره يكون معنى الكلام: إنّ اثبات الممكن بالواجب أولى من العكس. و لعلّ المراد أنّ إثبات الواجب بهذا الطريق أولى من اثباته بالطريق المشهور، لأنّ الملحوظ أوّلاً في هذا الطريق هو الوجود المطلق دون الممكن؛ بخلاف الطريق المشهور، فإنّ المنظور فيه هو الوجود الممكن.

و أيضاً في هذا الطريق الاستدلال من الوجود هل هو ممكنٌ أو واجبٌ من غير اخذ كون الشيء ممكناً، بل أخذ الإمكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم، ففي الحقيقة ليس الانتقال من الإمكان، إذ لا يعتبر فيه التصديق بكون الشيء ممكناً، و في الطريق المشهور يعتبر كون الشيء ممكناً و يصدق به، ثمّ ينتقل منه إلى وجود الواجب.

ثمّ بعد ذلك أفاد أنّ إثبات الممكن بالواجب لأنّه برهانٌ من العلّة على المعلول أولى من عكسه.

النمط الخامس
في الصنع والإبداع

النمط الخامس

[١/٢١٤ـ٣/٦٧] قوله: النمط الخامس في الصنع و الإبداع

الإيجاد[١] إمّا أنْ يكون مسبوقاً بالعدم أو لا؛ و الأوّل هو الصنع، و الثاني الإبداع.

[١/٢١٥ـ٣/٦٧] قوله: قد سبق إلى الأوهام العامّية[٢].

ذهب المتكلّمون إلى أنّ تعلّق المفعول بالفاعل[٣] من جهة الحدوث أي: خروجه من العدم إلى الوجود، أو الإحداث و هو: اخراجه من العدم إلى الوجود، و هو المعنى المشترك بين معاني[٤] الفعل و[٥] الصنع و الإيجاد.

فإن قلت: فقوله[٦]: «المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل» تفسيرٌ للإحداث[٧] بالحدوث، و قوله: «أعني[٨] إحداث الفاعل إيّاه» تفسيرٌ للحدوث بالاحداث!

فنقول: حصول الوجود عن الفاعل ملازمٌ[٩] لتحصيل الفاعل ايّاه، فيصحّ[١٠] التعبير عن كلٍّ[١١] منهما بالآخر. و الغرض التنبيه على صحّة استعمال كلٍّ من العبارتين في هذا المقام.

---

١. ص : و الإيجاد.
٢. م : ـ العامية.
٣. م، س : ـ بالفاعل.
٤. ص : المعاني.
٥. م : + بين.
٦. س، م : قوله.
٧. ص، س : الاحداث.
٨. س : ـ أعني.
٩. ص : يلازم.
١٠. ج : فصح.
١١. س، ص : + واحد.

و إنّما قال: «للمعنى المشترك بين معاني الفعل و الصنع و الإيجاد» و لم يقل: «معناها» و إنْ كان ظاهر كلام الشيخ ذلك، لأنّ هذه الألفاظ ليست[١] مترادفةً، بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء. نعم! المعنى المشترك بين معانيها هو الإحداث.

فإنّ قلت: هذا منافٍ لما سبق من اشتراك الإيجاد بين الصنع و الإبداع؛

فنقول: كأنّه جعل الإيجاد مشتركاً ين معنيين مختلفين عموماً و خصوصاً.

ثمّ؛ إنّ قوماً منهم قالوا : إنّ[٢] الفاعل إذا أوجد المفعول و أخرجه من العدم فقد زال احتياجه إليه، حتّى لوجاز العدم على الباري لما ضرّ وجود العالم.

و أكثرهم على أنّ الاحتياج لايزول بعد الإيجاد، فإنّ المفعول محتاجٌ[٣] إلى أعراضٍ يوجدها الفاعل فيه. فهو و إنْ لم يحتج في أصل الوجود إلى الفاعل إلّا أنّه يحتاج إليه في البقاء، و لهذا قال: «و قد يقولون».

و الجواب عن شبههم[٤]:

أمّا عن شبهة البنّاء : فهو أنّا لانسلّم أنّ البنّاء فاعلٌ للبناء، بل البنّاء يحدث ميولاً قسريةً[١] في الأحجار و الآلات، و يحرّكها باعتبار تلك الميول إلى مواضع[٥] معيّنةٍ فيحصل لها[٦] أوضاعٌ و أشكالٌ على الترتيب الّذي يضعها بعضها فوق بعضٍ. و تلك الأوضاع[٧] و الهيئات هي البِناء، و البنّاء سببٌ لحركات الآلات، و الحركات معدّاتٌ لحصول البِناء. فهو سببٌ لمعدّات البِناء لافاعلٌ له.

و أمّا عن الشبهة الثانية : فلا نسلّم[٨] لزوم تحصيل الحاصل، و إنّما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل الوجود و إخراجه من العدم، و ليس كذلك ؛ بل التأثير هو استتباع المؤثّر له و تعلّقه[٩] به[١٠] بحيث لو انعدم المؤثّر انعدم الأثر[١١] و يستحيل وجوده بدون وجود المؤثّر. و[١٢] مثّل بالترتيب العقلي الّذي بين النور و الشمس، و بالصورة الحاصلة في المرآت مادام

---

١. م : ليس.
٢. ق : ـ أنّ.
٣. م : يحتاج.
٤. م : شبهتهم.
٥. ص : + بعينه.
٦. ج : له.
٧. ص : ـ و اشكال ... الأوضاع.
٨. ق : فلانا لانسلّم. ص، س : فاناالانسلّم. ج : فهو انا لانسلّم.
٩. م : تعليقه.
١٠. ص : ـ به.
١١. ق ، ص ، ج : ـ الأثر.
١٢. ص : ـ و.

ذو الصورة على المحاذاة.

و عن الشبهة الثالثة : أنّا لا نسلّم أنّه لو كان محتاجاً إلى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجاً إليه في وجوده مطلقاً حتّى يلزم التسلسل، بل يكون محتاجاً إليه من حيث الوجود الواجب بالغير. و حينئذٍ يندفع التسلسل بالانتهاء إلى واجب الوجود بالذات.

[١/٢١٦ـ٣/٧٠] قوله: يجب علينا[١] أن نحلّ.

لمّا كان مذهب الحكماء أنّ تعلّق المفعول بالفاعل من جهة أنّه موجودٌ ليس بواجبٍ بالذات، أخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب و إبطال ماسبق إلى أوهام الجمهور. فقال: إذا كان شيءٌ معدوماً ثمّ وجد بسببٍ فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسمّيه مفعولاً؛ سواءٌ كان هذا معناه، أو[٢] أنقص منه حتّى يكون المفعول أخصّ، أو أزيد حتّى يكون أعمّ. فالمراد بالمساواة ليس تلازم المعنيين[٣] في الصدق، إذ ليس هيهنا إلّا معنىً /SB13/ واحد؛ بل المساواة في إطلاق الاسم حتّى أنّ كلّ شيءٍ يُطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدَث و بالعكس. و إنّما سمّاهُ «مفعولاً» تسهيلاً،فإنّه إذا أراد أن يعبّر عن «الموجود بالغير بعد ما لم يكن»، عبّر عنه[٤] بهذا اللفظ ليسهل[٥]، لاختصاره.

و إذ قد سمّاه بالمفعول و كان المتكلّمون يزيدون في معناه و يقولون: المفعول هو الصادر بشعور و اختيار حدس أنّه ربّما يتوهّم أنّ ما ذكره المتكلّمون أنسب بالعرف من اصطلاحه، فلهذا[٦] استدلّ من العرف بأنّ اصطلاحه أوفق.

و أيضاً لمّا كان المفعول في زعم قومٍ[٧] أعمُّ من معنى المحدث، و في زعم المتكلّمين أخصُّ منه و اصطلاحه أيضاً أخصّ، فربّما يظنّ أنّه جرى على ما ذهب إليه المتكلّمون؛ فلهذا[٨] بيّن فساد مذهبهم في ذلك حتّى لايقع هذا الغلط.

---

١. ق ، ص : ـ علينا.
٢. ص : و .
٣. ج ، ق ، ص : معنيين.
٤. ق : به.
٥. م : فيسهل.
٦. م ، ق : و لهذا.
٧. س، ج : فرقةٍ . ق، ص : قومه.
٨. م : و لهذا.

[٣/٧١ـ١/٢١٧] قوله: و المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة[١] من وجهٍ.

المحدث[٢] إمّا أن يكون حدوثه عن الفاعل[٣] لا بتوسّط شيءٍ و هو المحدث بالمباشرة، و إمّا أن يكون حدوثه بتوسّط شيءٍ[٤]. و تلك الواسطة إمّا أن يكون من الفاعل أيضاً، أو لا [٢]. فإن كان أيضاً من الفاعل فهو المحدث بالتولّد[٥] كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الّذي هو منه أيضاً و أن لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة. فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهةٍ، و هي اشتماله على وسطٍ ليس[٦] من الفاعل، و يقابله المحدث بالتولّد من جهةٍ أخرى، و هي اشتماله على وسطٍ هو من الفاعل[٧] أيضاً. و الاختيار و الطبع متقابلان من وجهٍ، فإنّ الاختيار لابدّ فيه من الشعور، و الطبع لايجب فيه ذلك.

[٣/٧٢ـ١/٢١٧] قوله: و استعمل المحدث على أنّه مساوٍ للمفعول.

الأنسب أن يقال: استعمل المفعول على أنّه مساوٍ للمحدَث، و الفاعل على أنّه مساوٍ للمحدِث كما استعمل الفعل على أنّه مساوٍ للإحداث. فإنّ الشيخ لم يستعمل المحدَث و لا المحدِث، بل المفعول و الفاعل.

[٣/٧٢ـ١/٢١٧] قوله: أقول: ليس هذا البحث خاصّاً بلغةٍ دون لغةٍ.

قيل[٨]: كلام الإمام أنّ الشيخ بحث في أنّ الفعل موضوعٌ لمعنىً أعمّ من أن يكون بالاختيار أو الطبع[٩] أو بالآلة إلى غير ذلك. و ليس هذا إلّا بحثٌ لغوي[١٠] ليس من شأن الحكيم، و ليس في جواب الشارح ما يدفعه.

قلنا: جواب الشارح أنّ هذا لا يتعلّق باللغة [٣]؛ بل الشيخ اصطلح على ذلك، فإنّه قال: فإنّا[١١] نقول: إنّه مفعولٌ. و لهذا جمع بين الألفاظ الثلاثة مع اختلاف دلالاتها[١٢] في

---

١. س، ج: بالآلة.
٢. ص: ـ يقابله ... المحدث.
٣. ق، ص: ـ عن الفاعل.
٤. ص: ـ حدوثه بتوسّط شيءٍ.
٥. م، س: التوليد.
٦. س: ليست.
٧. م: ـ و يقابله المحدث ... الفاعل.
٨. م: إنْ قيل.
٩. م: بالطبع.
١٠. م: بحثاً لغوياً.
١١. ص: فإنّما.
١٢. س، ق: دلالتها.

اللغة. فإنّ الصنع و الإيجاد يدلّان في اللغة على شعور و اختيار، بخلاف الفعل؛ و وضع الفعل بإزاء المعنى المشترك بينها، لأنّه أدلّ عليه[١]. و أمّا المتكلّمون فيزعمون أنّ الفاعل في اللغة لايُطلق إلّا على الفاعل بالإرادة، فردّ الشيخ عليهم باستشهاد العرف.

[٢١٨/١ـ٣/٧٤] قوله: لمّا ذكر أنّه اصطلح هيهنا.

حقّق البحث في مقامين[٢]:

أحدهما: أنّ المتعلّق بالفعل أيّ شيءٍ هو؟

و الثاني: جهة التعلّق.

أمّا في المقام الأوّل: فهو أنّه[٣] إذا وجد شيءٌ بعد عدم بسبب شيءٍ آخر فلا شكّ أنّ هناك وجوداً بعد عدم بسبب ذلك الشيء، سواءٌ كان ذلك الوجود بعد العدم يسمّى[٤] فعلاً أو لم يسمّ، فلا يضرّ في ذلك الفرض. فهناك ثلاثة أشياء: الوجود، و العدم، و كون الوجود بعد العدم. فالمتعلّق بالفاعل ليس هو العدم لأنّه نفيٌ صرفٌ لايحتاج إلى فاعلٍ [٤]، و لاكونه وجوداً بعد عدمٍ لأنّه وصفٌ يعرض هذا الوجود لذاته. فتعيّن أن يكون المتعلّق الوجود إمّا من جهة الحدوث، أو من جهة الإمكان.

قال الإمام: البحث هيهنا إمّا عن أنّ[٥] المحتاج إلى الفاعل من المفعول أيّ شيء هو؟ أَ هو عدمه السابق؟ أو وجوده[٦] الحاصل؟ أو كونه مسبوقاً بالعدم؟ و إمّا عن سبب احتياجه إلى الفاعل، أهو العدم السابق؟ أو الوجود الحاصل[٧]؟ أو كونه مسبوقاً بالعدم؟ و كلام الشيخ في هذا الفصل مجملٌ و[٨] محتملٌ لكلّ واحدٍ من الأمرين.

أمّا البحث عن المحتاج[٩] إلى الفاعل فهو ما ذكرنا[١٠]، و أمّا البحث عن علّة الاحتياج فهو إنّ العدم السابق لا يجوز أن يكون علّةً له، و لا الحدوث أعني[١١]: كون الوجود بعد العدم، لأنّه كيفيةٌ مفتقرةٌ إلى الوجود ... إلى آخره.

---

١. ج : عليها. ٢. م : المقامين. ٣. م: أنّه.
٤. ق : سمّى. ٥. ص : هيهنا من. ٦. م : الوجود.
٧. ص : الخاصّ. ٨. ص : ـ مجملٌ و. ٩. س : + من المفعول.
١٠. م : ذكرناه. ١١. س : أي.

فيقال له: أمّا[١] أنّ كلام الشيخ مجملٌ[٢]، فغير مستقيم، بل صريحٌ في الأمر الأوّل و أمّا أنّ الحدوث لا يجوز أن يكون علّة الاحتياج[٣]، فهو فائدةٌ أفادها غير متعلّقةٍ بما في الكتاب.

[٢١٩/١ـ٧٥/٣] قوله: تكملةٌ و إشارةٌ.

هذا[٤] البحث في المقام الثاني، و هو إنّ الوجود المتعلّق بالفاعل من أيّ[٥] جهةٍ يتعلّق؟ هل يتعلّق[٦] من جهة أنّه ليس واجباً بالذات؟ أو من جهة أنّه مسبوقُ العدم؟

فنقول: غير الواجب بالذات أعمُّ من المسبوق بالعدم، لأنّ غير الواجب[٧] إذا نظر[٨] إلى مفهومه[٩] إمّا أن يكون دائماً، أو غير دائمٍ؛ و المسبوق بالعدم لايكون إلّا غير دائم. و كلّ واحدٍ من غير الواجب[١٠] و المسبوق بالعدم يحمل عليه أنّه متعلّقٌ بالغير؛ أمّا المسبوق بالعدم فظاهرٌ، و أمّا الغير الواجب بالذات فلأنّ وجوده إذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعاً، و المحمول على أمرين بينهما /SA14/ عمومٌ و خصوصٌ يكون للأعمّ[١١] بالذات و للأخصّ[١٢] بالواسطة. فيكون تعلّق الوجود بالفاعل من جهة[١٣] أنّه ليس بواجبٍ بالذات.

و قوله: «إذا ثبت هذا ثبت أنّ التعلّق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً» تفريعٌ للمقصود، فإنّه لمّا استدلّ على أنّ[١٤] التعلّق للوجوب بالغير ـ ثمّ أكّده بأنّ التعلّق ليس لكونه مسبوقاً بالعدم ـ رتّب[١٥] عليه أنّ التعلّق بالفاعل ثابتٌ دائماً، ابطالاً لماظنّه الجمهور.

و النظر هيهنا[١٦] من وجوهٍ؛ فإنّ المراد بقوله: «غير الواجب بالذات أعمُّ من المسبوق بالعدم» إمّا العموم بحسب الخارج، أو العموم[١٧] بحسب المفهوم[٥]. فإنْ كان المراد «العموم بحسب الخارج» فلا نسلّم أنّ غير الواجب أعمُّ، بل كلّ ما هو غير الواجب محدثٌ، و كيف يكون كذلك و قد صرّح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم؟! و ان كان المراد

---

١. ج : ـ أمّا.
٢. ق، ص : ـ مجمل.
٣. س : للاحتياج.
٤. م : + هو.
٥. ق : ـ أي.
٦. م : ـ هل يتعلّق.
٧. م : + بالذات.
٨. ق، ص : نظرنا.
٩. م : مفهومه.
١٠. م : + بالذات.
١١. ص : الأعمّ.
١٢. ق، ص : الأخصّ.
١٣. م : حيث.
١٤. ق، ص : ـ ان.
١٥. ق : مرتباً.
١٦. م :ـ هيهنا.
١٧. م : ـ العموم.

العموم ـ نظراً[١] إلى المفهوم ـ فلا نسلّم إنّ الواجب بالغير أعمّ مطلقاً من المسبوق بالعدم، فإنّ مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي أن يكون واجباًبالغير،كما فرض الشيخ أنّه لو كان المسبوق بالعدم[٢] واجباً لذاته لم يتعلّق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم[٣] أعمُّ من الواجب بالغير. و كيف لا يكون كذلك و مفهوم المسبوق بالعدم شيءٌ له السبق بالعدم؟! و ذلك الشيء يمكن أن يكون واجباً لذاته.

غاية ما في الباب إنّ الدليل من الخارج[٤] دلّ على أنّ كلّ مسبوقٍ بالعدم فهو واجبٌ بالغير، لكن هذا لا يستدعى خصوصيةً بحسب المفهوم، فيكون[٥] بينهما[٦] عمومٌ من وجهٍ لامطلقاً.

و لئن سلّمناه لكن لا نسلّم أنّ المحمول على أمرين بينهما عمومٌ[٧] في المفهوم يكون للأعمّ أوّلاً و للأخصّ ثانياً. و إنّما يكون كذلك لو كان الأعمّ[٨] ذاتياً للأخصّ [٦]، فإنّ الكاتب و الإنسان يُحمل عليهما الناطق، و الكاتب أعمُّ بالمفهوم من الإنسان مع أنّ الناطق ليس للكاتب أوّلاً[٩] و بالذات. و الواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم؛ و من ادّعى ذلك فعليه الدليل!

و قوله: «فإذن لو كان لحوقه للأخصّ بذاته لما كان لاحقاً لغير الأخصّ» ليس بتامّ، لانّا لا نسلّم أنّه لو لحق الأخصّ بالذات لم يلحق غير الأخصّ[١٠] [٧]. غاية ما في الباب أنّه يلحقهما بحسب الذات. لكنّه ليس بممتنع، لجواز اشتراك الأمور المختلفة في اللوازم.

[٢٢٠/١ـ٣/٧٧] قوله: و اعترض الفاضل الشارح[١١].

قال الإمام: تكلّم الشيخ فيما لا حاجة إليه و لم يتكلّم فيما إليه حاجةٌ.

أمّا أنّه تكلّم فيما لا حاجة إليه: فلأنّه[١٢] أطنب في الفصل السابق[١٣] في أنّ المتعلّق

---

١. م : بالنظر.
٢. ق : ـ فإنّ مفهوم ... بالعدم.
٣. ص : و العدم. ق : العدم.
٤. ص : خارج.
٥. ق : ـ فيكون.
٦. م : ـ بينهما.
٧. م، ج : + و خصوص.
٨. م : ـ الإعمّ.
٩. م، س : ـ و.
١٠. م : + بالذات.
١١. م : + على الشيخ.
١٢. م : فانّه.
١٣. ص : الثالث.

بالفاعل وجود الشيء، و لا حاجة اليه؛ إذ لا خلاف لأحدٍ في ذلك!

و أمّا أنّه لم يتكلّم في المحتاج إليه: فلأنّ محل النزاع هيهنا أمران:

أحدهما: إنّ علّة الحاجة هي الحدوث أو الإمكان؟

و الثاني: إنّ الدائم[١] يصحّ أن يكون مفتقراً إلى المؤثّر، أم لا ؟ فإنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ العالم أزليٌّ و أزليته لا ينافي افتقاره إلى البارى ـ تعالى ـ، و الجمهور قالوا: لو كان أزلياً لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الأزلي إلى[٢] الفاعل. و إذا [٣] اختلفوا في الأزلي فالدائم الّذي هو أزليٌّ و أبديٌّ أولى بالخلاف.

ثمّ إنّه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الأمرين، بل صادر على المطلوب؛ لأنّ قوله: «مفهوم كونه غير واجب[٤] الوجود[٥] بذاته بل بغيره لا يمنع أن يكون على أحد[٦] قسمين: أحدهما واجب الوجود بغيره دائما، و الثاني واجب الوجود بغيره وقتاًمّا» ليس معناه إلّا أنّ الدائم يمكن أن يكون واجباً بغيره متعلّقاً به، و هو أوّل المسألة! و أيضاً قوله: «و[٧] لو فرضنا أنّ المسبوق بالعدم واجبٌ لذاته[٨] لم يفتقر إلى الغير»، و[٩] هو أيضاً محل النزاع، لأنّ الّذين [١٠] يزعمون أنّ علّة الحاجة الحدوث ذهبوا إلى أنّه متى تحقّق الحدوث وجب الحاجة إلى المؤثّر ـ سواء كان[١١] الإمكان أو لا ـ، و إذا لم يتحقّق الحدوث لا تقع الحاجة و إن حصل الإمكان. فإنّ[١٢] ادّعى أنّ احتياج الممكن إلى المؤثّر ضروريٌ ـ سواءٌ كان دائماً أو لم يكن ـ فما هذا الاطناب؟! بل جميع ما ذكره من اوّل النمط إلى آخر هذا الفصل يكون حشواً! و إنْ كان تلك القضية برهانيةً فما ذكر في البيان ليس إلّا إعادة الدعوى !

و أقول: لمّا حكى الشيخ مذهب الجمهور من[١٣] أنّ تعلّق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث، حتّى أنّه إذا خرج من العدم إلى الوجود لم يبق له تعلّقٌ به حاول أن يبيّن خطأهم. و لا شكّ أنّه لو قال: «المفعول ليس بواجبٍ لذاته في شيءٍ من أوقات وجوده[١٤]،

---

١. م : + هل.
٢. ص : ـ إلى.
٣. م : فاذا.
٤. ص : الواجب.
٥. س : ـ الوجود.
٦. ق : ـ أحد.
٧. م : ـ و.
٨. م : بذاته.
٩. م : ـ و.
١٠. ق : الذّي.
١١. م : هناك.
١٢. م : و إنْ.
١٣. ج، س، ص : ـ من.
١٤. ص : الأوقات بوجوده.

فلا يكون وجوده من ذاته في شيءٍ من الأوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده[٨]، فيكون متعلّقاً بالفاعل دائماً» كفى في بيان خطأهم؛ لكنّه سلك طريقاً آخر و ليس تعيين الطريق بلازمٍ.

على أنّ فيه فائدتين: تحقيق علّية الإمكان، و إبطال علّية الحدوث. فوضع المفعول بإزاء المحدث و إنْ اعتبره[١] أصحابه أعمّ منه، لأنّ نظر الجمهور مقصورٌ عليه إذ[٢] لم يثبتوا من الممكنات شيئاً غير المحدث، و فتّش عنه أنّ المتعلّق بالفاعل أيّ شيءٍ هو؟ ثمّ إنّ تعلّقه[٣] على أيّ جهةٍ؟

فبيّن في المقام الأوّل: إنّ المتعلّق وجود المفعول. و القوم و إنْ كانوا موافقين معه في ذلك إلّا أنّ الاتّفاق ليس بحجّة في الحكمة، و على الحكيم البيان بالبرهان، سواءٌ كان متّفقاً عليه أو لا!

ثمّ بيّن أنّ سبب التعلّق الوجوب بالغير لا الحدوث، حتّى يعلم أنّ المفعول متعلّقٌ بالفاعل في جميع أوقات وجوده. و ليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل إلّا[٤] هذا.

و أمّا إنّ الدائم يصحّ أن يكون مفتقراً إلى المؤثّر فهو و إن كان لازماً من هذا البحث لأنّه لمّا كان سبب التعلّق هو الإمكان[٩] /SB14/ فالدائم إذا[٥] كان ممكناً يكون مفتقراً إلى الفاعل إلّا أنّه ليس مطلوب الشيخ[٦] هيهنا.

على[٧] أنّ الإمام حقّق أنْ لا خلاف في هذه المسألة، فليس في بيانه مصادرة على المطلوب.

و أمّا إنّ[٨] من زعم أنّ علّة الحاجة الحدوث زعم أنّ الحدوث متى تحقّق تحقّقت[٩] الحاجة و إنْ لم يتحقّق الإمكان، فليس بشيءٍ؛ لأنّه و إنْ زعم كذلك إلّا أنّه زعمٌ فاسدٌ، فإنّ الواجب لذاته يمتنع أن يحتاج إلى الغير، و إلّا لم يكن واجباً لذاته قطعاً.

و قال الشارح: أمّا قوله: «لاخلاف في أنّ المتعلّق بالفاعل هو[١٠] الوجود» ، فليس

---

١. ق، س، ص : اعتبر.
٢. ق : ـ إذ.
٣. ص، ق : + به.
٤. ص : ـ الّا.
٥. ص : إنْ.
٦. م : مطلوباً للشيخ.
٧. ق : إلّا.
٨. م : ـ إنّ.
٩. ص، س، ق، ج : تحقق.
١٠. ص، ق : ـ هو.

كذلك. لأنّ منشأ الخلاف ليس إلّا[١] ذلك؛ فالحكماء ذهبوا إلى أنّ المتعلّق بالفاعل وجوده سواءٌ[٢] كان حادثاً أو لا، و الجمهور قالوا : المتعلّق بالفاعل حدوثه لا وجوده. فالشيخ حقّق في الفصل المتقدّم[٣] أنّ المتعلّق بالفاعل[٤] وجوده. و لمّا لم يكن المتعلّق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان[٥] حتّى أنّ وجود الواجب يكون متعلّقاً بالفاعل ـ حقّق في التكملة إنّ المتعلّق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير، لا من جهة الحدوث، حتّى يعلم أنّ احتياج المفعول إلى الفاعل في سائر أوقات وجوده، و ليس مخصوصاً[٦] بوقت الحدوث.

و نحن نقول: لا معنى للحدوث إلّا كون الوجود مسبوقاً بالعدم [١٠]. و قد سبق أنّ هذا الوصف ذاتيٌ لهذا الوجود؛ فالقول بأنّه متعلّقٌ بالفاعل غير معقولٍ لا يذهب إليه عاقلٌ.

لا يقال: المراد بالحدوث خروجه من العدم إلى الوجود، و هو المتعلّق بالفاعل عندهم، لأنّ الفاعل هو المخرج من العدم إلى الوجود[٧]؛

لأنّا نقول: ليس معنى الخروج من العدم[٨] الانتقال و الحركة، فإنّ حركة المعدوم محالٌ، بل لا معنى له إلّا أنْ يكون موجوداً بعد عدمه. فالمتعلّق بالفاعل هو كونه موجوداً، و أمّا كونه بعد العدم فلا تعلّق له بالفاعل أصلاً.

نعم! يفهم[٩] من مذهبهم هيهنا أنّ هذا الوجود لايتعلّق بالفاعل إلّا وقت حدوثه و خروجه من العدم[١٠] و هو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النمط، لا أنّ المتعلّق هو الحدوث[١١] كما ظنّه الشارح[١٢]؛ فالحدوث في محلّ النزاع ليس في مقابلة الوجود، بل في مقابلة الإمكان. وليت شعري إنّ من يقول: «المتعلّق هو الحدوث»، فسبب التعلّق عنده أيّ شيءٍ هو[١٣]؟ هل هو الحدوث؟ أو غيره؟ فليس هذا الكلام إلّا مشوّشاً! و قوله: «سواءٌ كان المتعلّق حادثاً أو غير حادثٍ» يناقض ما قد مرّ من الاصطلاح على أنّ المفعول هو الحادث.

---

١. م : + في.
٢. ق : + سواء.
٣. س : المقدّم.
٤. ج، س : + هو.
٥. ق، ص، س : كانت.
٦. م : ليست الحاجة مخصوصةً.
٧. م : ـ و هو المتعلّق ... الوجود.
٨. م : + إلى الوجود.
٩. ص، ق : ـ يفهم.
١٠. ق : ـ من العدم.
١١. ص : ـ و خروجه ... الحدوث.
١٢. ص، ج، ق : ـ الشارح.
١٣. ص، ج، ق : ـ هو.

قال[١]: و أمّا قوله: «محلّ النزاع أنّ علّة الحاجة[٢] الإمكان أو الحدوث و لم يتكلّم فيه»، فإنّما لم يتكلّم لأنّ هذا البحث ليس بمفيد، إذ غرضه من هذا الفصل ليس إلّا بيان احتياج المعلول[٣] في سائر أوقات وجوده إلى المؤثّر، ليبطل به الأوهام العامّية. و لو فرضنا أنّ علّة الاحتياج[٤] الحدوث و الاحتياج في جميع الأوقات حاصلٌ لم يضرّه أصلاً كما نبّه عليه[٥] في آخر الفصل. و إنْ فرضنا أنّ علّة الحاجة الإمكان و يكون الممكن غير موجودٍ و لامتعلّقٍ[٦] بالفاعل لم ينفعه.

و نقول: قد ذكر أوّلاً إنّ هذا الفصل لبيان أنّ سبب تعلّق المفعول بالفاعل الإمكان أو الحدوث و لا معنى لسبب التعلّق إلّا علّة الحاجة [١١]، فيكون الشيخ باحثاً عن علّة الحاجة مبيّناً[٧] لها، فلو لم يكن مفيداً له لكان اشتغالاً بما لا يعنيه.

قال: و أمّا قوله: «لم يبيّن أنّ الدائم مفتقرٌ إلى الغير»، فليس بشيءٍ لأنّه بيّن أنّ الواجب بالغير لاينافي[٨] الدائم، و أنّ علّة المتعلّق هو الوجوب بالغير. فالدائم إنْ كان واجباً بالغير يكون متعلّقاً بالغير.

أقول: الإمام لم يقل: إنّ الشيخ لم يبيّن هذا المطلوب أصلاً[٩]، و إنّما قال: الّذي ذكره ليس بياناً نافعاً بل مصادرةً على المطلوب؛ و ما ذكره الشارح لا يصلح جواباً عن المصادرة[١٠] على المطلوب [١٢]. و أمّا إنّه بيّن أنّ علّة التعلّق هو الوجوب بالغير، فهو منافٍ لما سبق منه[١١]: «أنّ البحث عن علّة الحاجة ليس بمفيد».

[١/٢٢١ـ٣/٨٠] قوله: و التحقيق أنّ الخلاف هيهنا لفظيّ.

قال الإمام: لاخلاف في أنّ الدائم هل يصحّ أن يفتقر إلى المؤثّر، أم لا؟ فإنّ المتكلّمين اتّفقوا على أنّ العالم بتقدير كونه أزلياً يصحّ أن يكون مستنداً إلى علّةٍ موجبةٍ، لكنّهم نفوا العلّة الموجبة و المعلول الأزلي لا بهذا الدليل أي: لا بأنّ الأزلي يستحيل أن يكون مفتقراً

---

١. م: + الشارح.
٢. م: الاحتياج.
٣. م: المفعول.
٤. ق، ص: الحادث.
٥. ص: إليه.
٦. م، ق: لا يتعلّق.
٧. م، ج: مثبتاً.
٨. م، س: ينافي.
٩. ص: ـ أصلاً.
١٠. م: جواباً للمصادرة.
١١. م: من.

إلى المؤثّر، بل بالدلالة على قدرة المؤثرة. و الفلاسفة اتفّقوا[١] على أنّ الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعلٍ[٢] مختارٍ. فالفريقان اتفّقا على أنّ الأزلي يمكن أن يكون مستنداً إلى الموجب، و يمتنع أن يكون مستنداً إلى القادر.

فمن يقول: الدائم هل يصحّ أن يكون مفتقراً[٣] إلى المؤثر؟

يقال له: أمّا إلى المؤثر المختار فلا يصحّ بالاتفّاق، فلا خلاف أصلاً في هذه المسألة.

نعم! اختلفو في أنّ العالم على تقدير كونه أزلياً هل يسمّى فعلاً[٤]؟ و هل يسمّى علّته فاعلاً؟ و هذا خلافٌ لغويٌ صرفٌ.

أقول: الخلاف في هذه المسألة و الخلاف في علّة الحاجة متلازمان، لأنّه لو كان علّة الحاجة الحدوث استحال أن يحتاج الأزلي إلي المؤثّر، لانتفاء العلّة ؛ و لو العلّة الإمكان؛ وجب افتقاره إلى المؤثّر، لوجود العلّة. و كذلك لو امتنع احتياج الأزلي كان[٥] علّة الحاجة الحدوث[٦]، فإنّه لو كان علّتها الإمكان لزم احتياج الأزلي. و لو أمكن احتياج الأزلي كانت[٧] علّة الحاجة الإمكان، فإنّه لو كانت[٨] علّتها الحدوث امتنع احتياجه، فلا تلازم الخلافان. فلو لم يكن في تلك المسألة اختلافٌ[٩] لم يكن في هذه المسألة أيضاً خلافٌ، لكن الخلاف في أنّ علّة الحاجة إلى المؤثّر الإمكان أو الحدوث ممّا لا يمكن أن[١٠] يدفع، لغاية اشتهاره.

و أمّا كلام الشارح فحاصله: إنّ الإمام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلاثةٍ نقلاً غير مطابقٍ؛

إحديها: إنّ المتكلّمين جوّزوا استناد الأزلي إلى علّةٍ موجبةٍ. و إنّما /SA15/ نفوا أزلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثّر فيه. فهذا نقل عنهم بأنّهم بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار. و ليس كذلك في سائر كتبهم؛ بل الأمر بالعكس.

و ثانيها: أنّهم نفوا القول بالعلّة و المعلول، و هو أيضاً[١١] ليس كذبٌ لما ذُكر.

---

١. ق : ـ اتفّقوا.
٢. ص : فعل الفاعل.
٣. م : مفتقر.
٤. ص : ـ هل يسمّى فعلاً
٥. م : لكان.
٦. ق : ـ استحال أن ... الحدوث.
٧. م : كان.
٨. م : كان.
٩. م : خلاف.
١٠. ص : ـ يمكن ان.
١١. ق : ـ أيضاً.

و ثالثها: إنّ الحكماء يحيلون استناد الأزلي إلى القادر. و هو أيضاً ليس كذلك، لذهابهم إلى أنّ اللّه ـ تعالى[١] ـ قادرٌ مختارٌ مع أنّ العالم أزليٌ. و لا منافاة، لأنّ القدرة هي[٢] كون الذات بحيث إنْ شاء فَعَل، و إن شاء تَرَك. و الشرطية لا تستدعي وقوع المقدّم[٣] أو عدم وقوعه؛ بل مقدّم شرطية الفعل واقعٌ دائماً، و مقدّم شرطية الترك غير واقعٍ دائماً،[٤] بل يبحثون تارةً عن العالم أنّه فعلٌ أزليٌ مستندٌ إلى فاعلٍ تامّ الفاعلية و هذا بحثٌ طبيعيٌ، لأنّه بحثٌ عن العالَم المشتمل على الأجسام و الجسمانيات المادّية، و أخرى يبحثون عن[٥] المبدأ الأوّل أنّه فاعلٌ[٦] تامٌّ في الفاعلية معلوله أزليٌ. فهو بحثٌ عن الواجب[٧] الوجود بأنّ آثاره أزليةٌ، فيكون من الأبحاث الإلهية. و في البحث الطبيعي نظرٌ! [١٣]

[٢٢٢/١ـ٨٣/٣] قوله: يريد بيان أنّ كلّ حادثٍ فهو[٨] مسبوقٌ بموجودٍ غير قارّ الذات.

و الدليل عليه إنّ وجود الحادث بعد أنْ لم يكن، فيكون له قبلٌ، ضرورة أنّ البعدية بالقياس إلى قبليته[٩]. و ذلك القبل لا يجامع[١٠] البعد، لأنّ الحادث ليس بموجودٍ فيما قبل و هو موجودٌ فيما بعد، فاجتماع القبل و البعد يوجب اجتماع الوجود و العدم؛ و إنّه محالٌ. فالقبل[١١] ليس نفس العدم، لأنّ العدم بعد كالعدم قبل، و ليس القبل ببعدٍ و لاذات الفاعل، لأنّه يكون بعد و معاً[١٢]. فهو أمرٌ آخر غير قارّ الذات، لأنّه إذا فرضت حركة ينطبق نهايتها[١٣] على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة و بين[١٤] حدوث الحادث قبلياتٌ و بعدياتٌ متصرّمةٌ متجدّدةٌ ، إذ كلّ جزءٍ يُفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث، فتكون بإزاء أجزاء[١٥] الحركة قبلياتٌ[١٦] بعضها متصرّمةٌ و بعضها متجدّدةٌ، فيكون ذلك القبل متّصلاً غير قارٍّ، و هو الزمان [١٤].

---

١. ص : ـ تعالى.
٢. ص، ق : ـ هي.
٣. م : وجود.
٤. ص : ـ و مقدّم شرطيه ... دائماً.
٥. س، ق : ـ عن.
٦. م : + ازلي.
٧. م : واجب.
٨. ق، س، ص : ـ فهو.
٩. س : قبلية.
١٠. ص : لا الجامع.
١١. س : و القبل.
١٢. م : و قبل و مع.
١٣. ص : ماهيتها.
١٤. ك : انتهاء.
١٥. ص : ـ أجزاء.
١٦. ق : + متصرّمة متجدّدة ... قبليات .

و الاعتراض من وجوهٍ:

الأوّل: إنّ قوله: «القبل ليس نفس العدم» إمّا أن يراد به العدم الّذى يتعقّبه الحادث، أو مطلق العدم. فإنْ أريد المقيّد فلا نسلّم أنّه بعد الحادث[١]؛ و إنْ أريد المطلق فغاية ما في الباب إنّ القبل لا يكون مطلق العدم، لكن لا يلزم منه أن يكون العدمُ المقيّدَ أعني: الّذى يتعقّبه الحادث.

الثاني: النقض بالزمان، فإنّه يمكن أن يقال: القبل لا يجوز أن يكون[٢]هو[٣] الزمان، لأنّه يكون بعدُ.

فإنْ قلت: الزمان الّذي هو قبل مغائرٌ للزمان الّذي هو بعد؛

فنقول: كذلك العدم الّذي هو قبل الحادث مغائر للعدم الّذي هو[٤] بعده، لأنّ هذا العدم طارٍ، و ذلك أزليٌّ زائلٌ. و فرقٌ بين الطاري و الزائل.

الثالث: إنّ الحادث إذا كان بعد أن لم يكن، يكون[٥] عدمه قبل وجوده بالضرورة، و ذلك يناقض أنّ القبل ليس هو عدم الحادث.

الرابع: سلّمنا أنّ القبل أمرٌ مغائرٌ، لكن لا نسلّم أنّه غير قارٍّ.

قوله: «لأنّه إذا فرض حركةٌ تنطبق على أوّل الحادث»؛

قلنا: معارضٌ بأنّه إذا فرض قبل الحادث شيءٌ ثابتٌ لا تجدّد فيه و لا تصرّم، فلايكون في القبل تجدّدٌ و تصرّمٌ، فلا يكون غير قارّ الذات. و لئن سلّمنا أنّه غير قارٍّ لكن لِمَ لا يجوز أن يكون القبل هو الحركة المتصرّمة المتجدّدة[٦]؟

و الجواب عن هذه الاعتراضات: إنّ الترديد في القبل بالذات، فإنّه لابدّ منه، إذ معروض القبلية إنْ عرضته[٧] القبلية بالذات فذاك[٨]، و إنْ عرضته[٩] القبلية[١٠] بواسطة شيءٍ آخر فذاك الشيء الآخر هو القبل بالذات؛ و إليه أشار بقوله: «و ليست القبلية نفس العدم»، فإنّ معروض القبلية إذا كان قبلاً بذاته[١١] فكأنّه نفس القبلة.

---

١. س: الحدوث. ٢. ق: ـ ان يكون. ٣. م: ـ هو.
٤. م: ـ هو. ٥. م: يكن. ٦. م: المتجددة.
٧. م: عرضه. ٨. س: فذلك. ٩. م: عرضه.
١٠. ق: ـ القبلية. ١١. م: لذاته.

إذا تمهّد هذا فنقول: وجود الحادث بعد أن لم يكن بعديةٌ بالقياس إلى قبلية، فلا بدّ من معروض القبلية بالذات [١٥] . و لا شكّ أنّ معروض القبلية بالذات يستحيل أن يكون معروض البعدية، فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم؛ لأنّ العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ذات الفاعل، و إلّا لم يصر معاً و بعدُ. فتعيّن أن يكون معروض القبلية بالذات أمراً مغائراً لهما. و عروض القبلية للعدم [١] لا ينافي أن يكون معروض القبلية بالذات مغايراً له،[٢] لجواز أن يكون عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتّى أنّا استدللنا على وجود ذلك المعروض بعروض القبلية للعدم. و إذا ثبت أنّ معروض القبلية أمرٌ مغائر فهو غير قارٍّ؛ بل هو متجدّدٌ متصرّمٌ،[٣] لأنّ ذلك القبل ممتدٌّ[٤] إلى الأزل، و كلّ جزءٍ يفرض منه يكون[٥] سابقاً على جزءٍ آخر، فإنّ القبلية الّتي من سنتين يكون قبل القبلية الّتي من سنةٍ، فهناك قبلياتٌ و بعدياتٌ متصرّمةٌ[٦] متجدّدةٌ. و لكن ربّما يمنع[٧] ذلك في بادي النظر، فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتّى يتبيّن ذلك، و إلّا لم يكن في الاستدلال /SB15/ إليه حاجةٌ.

ثمّ ذلك القبل يحتمل التقدير و الزيادة و النقصان ، لأنّ قبل زيدٍ إلى نوح مثلاً أطول و أزيد منه[٨] إلى موسى، فيكون مقداراً [١٦] .

و الحاصل إنّ لمعروض القبلية بالذات خواصُّ:

إحديها: إنّه [٩] يمكن أن يكون له أجزاءٌ، فإنّ قبل زيدٍ إلى نوح يمكن أن يُقسّم [١٠] و يُقال: قبل زيدٍ إلى عمروٍ مثلاً، ثمّ إلى بكرٍ، ثمّ إلى خالدٍ، ثمّ إلى نوح. و هذا يظهر غاية الظهور في الحركة الّتي فرضها الشارح، فإنّ قبل الحادث إلى ابتداء الحركة ينقسم إلى قبله إلى ربع الحركة، ثمّ إلى نصفها، ثمّ إلى ثلاثة أرباعها.

الثانية: إنّ تلك الأجزاء لا يجتمع معاً؛ بل كلّ جزءٍ يفرض فهو قبل بالقياس [١١] إلى أجزاء، بعد بالقياس[١٢] إلى آخر.

---

١. ق : العدم.
٢. ق، س ، ص : ـ له.
٣. س : متجدّدةٌ متصرّمة.
٤. م : يمتدّ.
٥. ق،س : ـ يكون.
٦. م،س : +و.
٧. م : + كون.
٨. ك : ـ منه.
٩. ص : إنّها.
١٠. م : ينقسم.
١١. ص،ق : + إلى آخر.
١٢. س : ـ إلى أجزاء بعد بالقياس.

الثالثة: إنّه يقبل التقدير. فالقبل بالذات كمٌّ لاحتماله التقدير متّصلٌ لقبوله[١] الانقسام إلى الأجزاء[٢] غير قارّ الذات لعدم اجتماع أجزائها في الوجود. فهو الزمان؛ فلا يقال: إنّه الحركة، لأنّ الحركة ليست بكمٍّ في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها، إذ لا يقال : حركةٌ طوليٌ، بل حركةٌ في زمانٍ أطول. نعم! هذا[٣] الامتداد لمّا كان غير قارّ الذات لا يكون إلّا حيث[٤] يكون تغيّراً لا يقع دفعةً، بل تدريجاً و هو الحركة، فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كلّ وجهٍ، بل من حيث عدم الاستقرار.

بقي أن يقال: لمّا كان هذا الامتداد لا يجتمع أجزائه في الوجود لم يكن موجوداً، ضرورة أنّه لو كان موجوداً لاجتمع أجزائه في الوجود؛ فلا يكون الزمان موجوداً.

فنقول: هذاالامتداد و إنْ لم يوجد في الخارج إلّا أنّه بحيث لو فرض وجوده في الخارج و فرض فيه أجزاء لا تجتمع تلك الأجزاء معاً و كان بعضها متقدّماً على البعض. و لا يكون الامتداد في العقل كذلك إلّا[٥] إذا كان في الخارج شيءٌ غير قارّ الذات يحصل في العقل بحسب استمراره و عدم استقراره ذلك الامتداد [١٧] ، فإنّ الزمان كالحركة أمرٌ مستمرٌّ في الخارج لا جزء له، لكن إذا حصل ذلك الأمر المستمرّ الغير المستقرّ في الخارج يحصل له[٦] امتدادٌ في الذهن إذا فُرض انقسامه يكون أجزائه لايجتمع معاً و كان فيها تجدّدٌ و تصرّمٌ. و هذا الامتداد هو الّذي[٧] ينطبق على الحركة و المسافة. و لا شكّ[٨] في أنّا ندرك القبل امتداداً إلى الازل و نحكم على أجزاء ذلك الامتداد بأنّ أحدها يتقدّم على الآخر لو كانت[٩] موجودةً في الخارج[١٠]. فدلّ ذلك على أنّ في الخارج شيئاً غير مستقرٍّ يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه.

هذا هو التحقيق في هذا المقام لايعرف كنهه إلّا بدقيق النظر[١١] و التأمّل[١٢]! و هو معنى قولهم: الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط، و أنّه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع؛ و كذلك الموجود من الزمان شيءٌ غير منقسمٍ يفعل بسيلانه الزمان،

---

١. ق : ـ لقبوله. ص : بقوله. ٢. م : أجزاء. ٣. ج : هذه.
٤. م،ج : بحيث. ٥. م : إذ. ٦. ق،ص : ـ له.
٧. م : ـ هو الّذي. ٨. ج : لا شكّ. ٩. م : كان.
١٠. ص : + شيئاً. ١١. س، ج : ـ النظرو. ١٢. ص : ـ و التأمّل.

كما أنّ النقطة يفعل بسيلانها الخط.

و عند هذا[١] ظهر[٢] اندفاع ما يقال: «إنّ قوله: هناك شيءٌ يتجدّد و يتصرّم، إن أراد به أن يتجدّد و يتصرّم في الخارج و لا شكّ[٣] أنّ المتجدّد غير المتصرّم و هما جزءا[٤] الزمان، فيكون الزمان مشتملاً بالفعل على الأجزاء[٥] بعضها موجودٌ و بعضها معدومٌ، و ذلك ينافي اتّصاله في ذاته؛ و إن أراد أنّه يتجدّد و يتصرّم في العقل، فهو باطلٌ، أمّا أوّلاً : فلأنّه لايدلّ على وجود الزمان في الخارج؛ و أمّا ثانياً: فلأنّ المتصرّم هو القبل و المتجدّد هو البعد. و القبلية و البعدية إضافتان[٦] لا بدّ أن يكون معروضاهما معاً في العقل. فلايكون التجدّد و التصرّم في العقل».

لأنّا نقول: العقل يحكم بأنّه يتجدّد و يتصرّم[٧] لو كان موجوداً في الخارج و له أجزاءٌ بالفعل فيه[١٨] ، و لا يكون ذلك إلّا بوجود أمرٍ غير قارّ الذات، و هوالزمان.

و كذلك ما يقال : «الزمان إمّا مقدار الحركة بمعنى القطع، أو مقدار الحركة بمعنى التوسّط. و الأوّل ليس بموجودٍ في الخارج، و الثاني لا يتجدّد و لا يتصرّم».

فالجواب : إنّ المراد بالزمان هيهنا مقدار الحركة[٨] بمعنى القطع، و إنّه يدلّ على وجود الزمان[٩] في الخارج كما حقّقناه.

و اعلم! أنّ في الدليل المذكور استدراكين:

أحدهما: إنّ المقدّمتين القائلتين بأنّ القبلية[١٠] ليست نفس العدم و لا ذات الفاعل لا دخل لهما في إثبات أنّ معروض القبلية أمرٌ غير قارٍّ، و ذلك ظاهرٌ. نعم! يمكن أن يقال: إنّ إيرادهما لدفع توهّم أنّ القبل هو العدم أو ذات الفاعل، إذ هما قبل الحادث.

و ثانيهما: إنّه يمكن توجيه الدليل بوجهين:

الأوّل : إنّ وجود الحادث بعد أنْ لم يكن، له[١١] بعدية بالقياس إلى قبلية، و ليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا يجتمع مع البعدية. و القبلية الّتي لايجتمع مع

---

١. م : ذلك. ٢. م : يظهر. ٣. م : فلا شكّ.
٤. م : جزء. ٥. م : أجزاء. ٦. م : إضافيان.
٧. م : متجدّد و متصرّم. ٨. ص : ـ التوسّط و ... الحركة. ٩. س : + هيهنا ... الزمان.
١٠. ق : ـ بأنّ القبلية. ١١. س، ق، ص : ـ له.

البعدية[١] لاتكون إلّا زمانية، فيكون قبل كلّ حادثٍ زمانٌ[٢].

الثاني: إنّ الوجود الحادث بعد أنْ لم يكن، له قبلٌ. و ذلكالقبل أمرٌ غير قارٍّ يتجدّد و يتصرّم،و هو الزمان.

فلمّا كفى في الاستدلال عدمُ اجتماع القبلية و البعدية، أو تجدّد القبل و[٣] تصرّمه، فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك أحدهما لا محالة [١٩]. و قد علم من هذا أنّه لولا إيراد المقدّمتين لما احتيج[٤] إلى إثبات القبل بالذات؛ بل يكفي في البيان وجود القبل في الجملة.

[١/٢٢٣ ـ ٣/٨٦] قوله: و اعلم! أنّ الزمان ظاهر الإنّية.

أراد أن يبيّن أنّه لِمَ وسم هذا الفصل بالتنبيه، و الفصل الآخر[٥] بالاشارة، فقال: إنّ[٦] الزمان[٧] ظاهر الإنّية خفيّ المهيّة؛ أمّا أنّه خفيّ المهيّة[٨] فظاهرٌ، و أمّا /SA16/ أنّه ظاهر الإنّية فلأنّ[٩] سائر الناس يجزمون بوجوده، حتّى قسّموه إلى الساعات و الأيّام و الأسابيع[١٠] و الشهور و السنين.

فإنّ قلت: هب! أنّ الزمان[١١] مطلقاً ظاهر الإنّية، إلّا أنّ وجود الزمان قبل كلّ حادثٍ ليس بظاهرٍ، و هو المطلوب من الفصل؛ فما هو ظاهر الإنيّة ليس بمطلوبٍ من الفصل، و ما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الإنيّة! فالأنسب التعبير عن الفصل بالإشارة.

فنقول: كون الحادث مسبوقاً بزمانٍ ظاهرٌ أيضاً. فإنّ الحادث ما كان ثمّ كان. و ليس معناه إلّا أنّ هناك زماناً ما[١٢] كان[١٣] فيه ثمّ زماناً آخر كان فيه، فإنّ لفظة «كان» مشعرةٌ بالزمان على ما سيصرّح[١٤] الإمام في اعتراضه بعد.

ثمّ لإمكان أن يقال: كان معدوماً، أو كان اللّه ـ تعالى ـ موجوداً، بيّن أنّ ذلك ليس نفس

---

١. ق : لا بجامع البعدية.
٢. ص : زماني.
٣. س : أو.
٤. ص : احتاج.
٥. ج : الخير. س : الآتي.
٦. ج.ص : لأنّ.
٧. س : ـ الزمان.
٨. ق : ـ أمّا أنّه خفيّ المهيّة.
٩. م : فإنّ.
١٠. م : الأسابع.
١١. ص : ـ بوجوده ... الزمان.
١٢. م : ـ ما.
١٣. م : + موجوداً.
١٤. م : + به.

العدم و لا ذات الفاعل، و إلّا فلا احتياج[١] في التنبيه إليه.

هذا حاصل الدلالة المذكورة، و هو في غاية الجلاء إنْ تعقل!

[٢٣/١ـ٣/٨٧] قوله: و اعلم! أنّه إنّما نبّه هيهنا.

مهّد[٢] مقدّمتين ليستعين بهما في دفع شبهة الإمام.

المقدّمة الأولى: إنّ الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية و البعدية الخاصّتين به، أي: الذاتيتين. فإنّ القبلية و البعدية تلحقان الزمان لذاته و غيره بسببه. فالشيء يكون قبل شيءٍ آخرلوقوعه في زمانٍ[٣] قبل زمانٍ[٤] آخر، و أمّا الزمان فهو قبل زمانٍ[٥] آخر لذاته المتصرّمة المتجدّدة.

فلئن عاد السائل و قال: المتصرّم إمّا أن يكون نفس المتجدّد، و هو محالٌ؛ أو غيره، و حينئذٍ يختلف أجزاء الزمان، فلا يكون متّصلاً.

فلنعد الجواب : بأنّ التصرّم و التجدّد بعد فرض أجزاء الزمان، و لا اختلاف لأجزاء الزمان في نفسه.

[٢٢٣/١ـ٣/٨٧] قوله[٦]: و لايصحّ تعريف الزمان بهما.

فرقٌ بين التصديق بإنّية الزمان و تصوير مهيّته، فإنّ القبلية و البعدية لمّا كانتا من خواصّ[٧] الزمان كان من الظاهر أن يصحّ تعريف الزمان بهما كما أمكن الاستدلال بهما على وجوده، لكن وقع[٨] الاستدلال بهما و لا يصحّ التعريف[٩] بهما. فلا يقال: الزمان ماله بالذات القبليه و البعدية؛ لأنّ تصوّر القبلية و البعدية الذاتيتين موقوفٌ على تصّور الزمان، فيكون التعريف به[١٠] دوريّاً.

ثمّ إنْ سُئل و قيل: إنّما يلزم الدور لو كان التعريف بالقبلية و البعدية المختصّتين

---

١. س : فلا احتاج. ٢. س : تمهيد. ق : تمهّد. ٣. م : الزمان.
٤. م : الزمان الآخر. ٥. ق : ـ زمان. ٦. ص : و قوله.
٧. ص : كانتا فرض أخصّ. ٨. ق : رفع. ٩. م : تعريفه.
١٠. س، ق : ـ به.

بالزمان، و ليس كذلك بل بمطلق[١] القبلية و البعدية، لكن لمّا كان مطلق القبلية و البعدية[٢] شاملاً[٣] للزمان و المكان و غيرهما[٤] وقع التميّز بأنّهما لا يجتمعان معاً.

أجاب:[٥] بأنّه لابدّ في التعريف من هذا المميّز، لكن المعيّة تنقسم في مقابلة انقسام القبلية و البعدية و ليست هيهنا إلّا زمانية، فيعود الدور فإنْ قيل: كما لا يصحّ تعريف الزمان بالقبلية و البعدية الذاتيتين لا يصحّ الاستدلال على وجوده[٦] بهما لأنّ التصديق بهما موقوفٌ على التصديق بوجود الزمان، فيكون إثبات الزمان موقوفاً على نفسه، و هو مصادرةٌ على المطلوب

أجاب: بأنّ الزمان لمّا كان معروف الإنيّة لم يلتفت في التنبيه عليه إلى ذلك، فإنّ الغرض من التنبيه ليس إلّا إيضاح ما فيه خفاء ببسط عبارات و الكشف عن خبيّاتٍ هي مناط الحكم، فأخذُ المطلوب فيه لا ينافي ذلك.

و اعلم! أنّ الشيخ عرّف الزمان في الفصل الآتي بالقبلية و البعدية اللّتين لاتجتمعان معاً، فأشار[٧] الشارح بهذا البحث إلى اختلالٍ في ذلك.

المقدّمة الثانية: إنّ القبلية و البعدية الزمانيتين إضافيتان لأنّ القبل لايكون قبلاً إلّا بالقياس إلى بعدٍ[٨]، و كذلك البعد؛ و هما ليستا بموجودتين [٩] في الخارج، لأنّ وجودهما يتوقّف على وجود الجزئين[١٠] من الزمان معاً، و هو محالٌ، فيستحيل وجود القبلية و البعدية. لكن ثبوتهما في العقل لشيءٍ يدلّ على وجود معروضهما، كما إذا ثبت القبلية[١١] لعدم الحادث دلّ[١٢] على أنّ معروض القبلية بالذات موجودٌ معه.

و هيهنا سؤالٌ، و هو أن يقال: لمّا ثبت أنْ لا وجود للقبلية و البعدية في الخارج بل هما أمران اعتباريان و لا شكّ أنّ الأمر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه[١٣] في الخارج[١٤]؛ فهذا الكلام ينافي أوّله آخره!

---

١. ق،س : مطلق. ٢. س : لكن لمّا ... البعدية. ٣. م : شاملان.
٤. م : ـ غيرهما. ٥. م : و أجاب. ٦. ص،ق : وجود.
٧. م : و أشار. ٨. م : بعده. ٩. م : ليسا بموجودين.
١٠. ص : الجزآن. ١١. س : + و البعدية. ١٢. ص : ـ دلّ.
١٣. م : وجوده عروضه. ١٤. ص : ـ بل هما ... الخارج.

أجيب[١] بوجهين:

أحدهما: إنّه ثبت أنّ معروض القبلية يتجدّد و يتصرّم، و لا شكّ أنّ العدم لايتجدّد و لايتصرّم[٢٠]؛ فيكون موجوداً في الخارج.

و اعترض: بأنّ الكلام في دلالة ثبوت القبلية و البعدية على وجود معروضيهما[٢]، و الدالّ فيما ذكرتم هو التجدّد و التصرّم.

و يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ المتصرّم هو القبل، و المتجدّد هو[٣] البعد. و القبلية و البعدية اللّتان لا تجتمعان لابدّ أن يتصرّم إحديهما و يتجدّد الأخرى، فيدلّان على وجود المعروض في الخارج.

و ثانيهما: أنّه ثبت[٤] أنّ القبل لا يجتمع مع البعد، فعدم اجتماعهما إمّا أن يكون في العقل و ليس كذلك، لاجتماعهما في العقل حتّى عرض لأحدهما القبلية، و للآخر البعدية، أو في الخارج، فلا بدّ من وجود المعروض في الخارج. و هذا منقوضٌ بالعدم[٥] و الوجود، فإنّهما لا يجتمعان لا[٦] في الذهن، بل في الخارج. و لا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج، فإنّ السلب لا يستدعي وجود الموضوع.

و اعلم! /SB16/أنّ القبلية و البعدية[٧] لا تلحقان[٨] إلّا لأجزاء[٩] الزمان حتّى يكون جزءٌ منه موصوفاً بالقبلية و الآخر بالبعدية. فمعروضهما[١٠] أجزاء الزمان و هي غير موجودةٍ في الخارج، لأنّ الزمان متّصلٌ واحدٌ[٢١]؛ و لأنّه لو وجدت لتتالي الآنات، فحينئذٍ لا يلزم من ثبوت القبلية و البعدية وجود معروضهما في الخارج، بل عدمه، فكيف يستدلّ لهما على وجود الزمان؟!

إذا عرفت هذا عرفت[١١] اندفاع الجوابين و اتّجاه أن يقال للشارح: معروض[١٢] القبلية و البعدية على ما صرّحت به أجزاء الزمان و هي معدومةٌ في الخارج، فكيف يدلّان على وجود معروضهما؟! أو يقال: معروض القبلية مغائرٌ لمعروض البعدية لأنّهما لا يجتمعان،

---

١. ق : و أجيب.
٢. ص : معروضهما.
٣. س،ص : ـ هو.
٤. س : ـ أنّه ثبت.
٥. س : + و العدم.
٦. ص : إلّا.
٧. ق : ـ والبعدية.
٨. م : لا يلحقان.
٩. م : أجزاء.
١٠. م : فمعروضاهما.
١١. ق،ص : عرف.
١٢. ص : معروضه.

فلوكانا موجودين في الخارج لزم اشتمال الزمان على الأجزاء بالفعل، و إنّه محالٌ.

و الحاصل: أنّ القبلية و البعدية لأنّهما اعتباريان[1] لايدلّان على وجود معروضيهما، بل ليس يجوز أن يوجد معروضهما[2] في الخارج.

و الجواب: أنّ المراد بالمعروض هيهنا هو متعلّق[3] القبلية و البعدية[4]، لا محلّهما [٢٢]، فإنّ محلّهما جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج أي: ما يعرض القبلية و البعدية بسببه، فإنّهما إنّما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الأمر الغير المستقرّ الموجود[5] في الخارج[6]، فأطلق المعروض على سبب المعروض مجازاً. و إلى هذا المعنى أشار في فصل «سَبْقِ الُمحدَثِ بالمادّة» حيث قال: «الإمكان من حيث إنّه[7] متعلّقٌ بأمرٍ خارجيٍ يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج» ؛كما مضى في التقدّم بعينه.

[١/٢٢٣ـ٣/٨٩] قوله: أمّا نفس القبلية فليس هو من الموجودات.

حاصل الجواب: أنّ القبلية أمرٌ اعتباريٌ لا وجود لها في الخارج [٢٣]، لكن لها اعتباران:

أحدهما: من حيث عروضها[8] لأجزاء الزمان بحسب الذات و حينئذٍ لا يكون في زمانٍ آخر.

و الثاني: من حيث ذاتها، فهي توجد في الذهن. و وجودها في الذهن يكون في زمانٍ، فيكون له قبليةٌ اعتباريةٌ بهذا الاعتبار، والقبليات[9] لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

و في قوله: «لا يتسلسل» لطيفةٌ، و هي[10] أنّ المشهور أنّ التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس محالاً. فبيّن بقوله: «و لا يتسلسل» : أنّ معنى ذلك ليس أنّ الأمور الاعتبارية يتسلسل، و هو ليس بمحال؛ بل المراد أنّ ذهاب السلسلة في الأمور

---

١. م : لكونهما اعتباريتين.
٢. م : معروضاهما.
٣. م : متعلقهما.
٤. م : ـ القبلية و البعدية.
٥. م : الوجود.
٦. م : ـ في الخارج.
٧. س : + أمر.
٨. س،ق : عروضهما.
٩. م : فالقبليات.
١٠. ق : ـ هي.

الاعتبارية موقوفٌ على اعتبار الذهن. و الذهن لا يقوى على اعتبار أمورٍ غير متناهيةٍ، فإذا انقطع انقطعت السلسلة.

[١/٢٢٤ـ٣/٩٠] قوله: و يندفع أيضاً اعتراضه بأنّ العدم لو اتّصف بالقبلية[1].

أي: إنّهم قالوا: عدم كلّ حادثٍ قبل وجوده. فقد وصفوا العدم بالقبلية. فلو كانت وجوديةً لزم اتّصاف المعدوم بالموجود، و إنّه محالٌ.

و الجواب: أنّ القبليّة أمرٌ اعتباريٌّ، فيصحّ لحوقها لا للعدم المطلق بل للعدم[2] المقيّد بالحادث[3].

فلو قيل: هذا ينافي ما ذكر من أنّ معروض القبلية ليس هو العدم.

فنقول: المراد ثمّة معروض القبلية بالذات كما بيّنّاه.

و اعلم! أنّ الأجوبة الّتي ذكرها الشارح عن هذه الأسئلة لا توجيه لها أصلاً؛ فإنّ كلام الإمام ليس إلّا أنّ القبلية و البعدية ليستا من الوجودات[4] الخارجية. فلا يجب أن يكون الموصوف بهما[5] موجوداً في الخارج؛ فلا يلزم أن يكون قبل كلّ حادثٍ أمرٌ موجودٌ في الخارج موصوفٌ بالقبلية. و الشارح في تلك الأجوبة مازاد على[6] أنّها أمرٌ اعتباريٌّ، و كونها[7] أمراً اعتبارياً لا ينافي عدمها في الخارج، بل يستلزمه.

و الجواب: أنّها و إنْ كانت معدومةً في الخارج إلّا أنّها متعلّقةٌ بأمرٍ خارجيٍ، فيدلّ على وجوده كما مرّ مراراً.

[١/٢٢٤ـ٣/٩٠] قوله: ثمّ إنّه اشتغل بالمعارضة.

هذا نقضٌ إجماليٌّ؛ و تقريره: إنّ الدليل الّذي ذكرتموه ليس بصحيح[8] بجميع مقدّماته، و إلّا لزم أن يكون للزمان زمانٌ آخر. و ذلك أنّ[9] بعض أجزاء الزمان قبل البعض الآخر، و ليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فإنّ أجزاء الزمان لايوجد معاً ـ، فإنْ لم

---

١. ج : ـ بأنّ ... بالقبلية. ٢. م : العدم. ٣. ص : ـ الحادث.
٤. س،ص : الموجودات. ٥. م : + أمراً. ٦. م : مازاد عليه إلّا.
٧. م : و كونه. ٨. ص : يصحّ. ٩. م : لأنّ.

يحصل هذا النوع من القبلية إلّا بالزمان كان كلّ جزءٍ من الزمان في[1] زمانٍ آخر.

و أنت خبيرٌ بأنّ هذا النقض[2] لا يرد إلّا على أوّل التوجيهين، لا على الثاني.

ثمّ قد يمكن أن يفرّق بين تقدّم عدم الحادث على وجوده و بين تقدّم بعض أجـزاء الزمان على بعض بوجهين:

الأوّل: إنّ الزمان ينتقض[3] لذاته بمعنى أنّ[4] مهيّته و حقيقته يقتضي لذاتها[5] أن يكون بعض أجزائها قبل البعض، فاستغنت القبلية و البعدية الحاصلتان[6] فيه عن زمانٍ آخر. و أمّا الحركات فليست كذلك، لأنّ الجزء المتقدّم يعقل حصوله متأخّراً، و بالعكس. فلا جرم لم يكن كونها قبلاً و بعداً لنفس ذاتها. فلا بدّ أن يكون لأمرٍ آخر.

و الجواب عن هذا الفرق[7] من وجهين:

أحدهما: إنّ أجزاء الزمان إمّا متساويةٌ، أو[8] مختلفةٌ في المهيّة. فإنْ كانت متساويةً في المهيّة استحال أن يكون بعضها متقدّماً لذاته و بعضها متأخّراً لذاتـه [٢٤]، إذ الأشـياء المتساوية في المهيّة يجب أن يكون متساويةً في اللوازم، و إنْ كانت متخالفةً في المهيّة لزم أن يكون الزمان[9] متّصلاً واحداً بل مشتملاً على أجزاء بالفعل و يكون مركّباً من آناتٍ لأنّ كلّ جزءٍ من الزمان موجودٌ بـالفعل /SA17/ فـلو[10] قـبل القسـمة تكـون أجـزائـه المفروضة[11] بعضها متقدّماً و بعضها متأخّراً لأنّه غير قارّ الذات، و التقدير أنّ التـقدّم و التأخّر يستلزمان اختلاف الأجزاء في المهيّة، فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملاً على أجزاء بالفعل، و المقدّر أنّه جزءٌ واحدٌ؛ هذا خلفٌ! فامتنع[12] أن يقبل القسمة فيكون آناً.

و ثانيهما: أنّا سلّمنا[13] أنّ أجزاء الزمان بعضها سابقٌ على البعض لذاته؛ لكن حصل منه أنّ التقدّم الّذي لا يجامع المتأخّر يمكن أن لا يكون باعتبار زمانٍ مـحيطٍ بـالمتقدّم و المتأخّر، فَلِمَ لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتّى يكون متقدّماً على وجوده، بحيث لا

---

١. ق : ـ في. ٢. س : البعض.
٣. س،ج : مقتض. ق :منتقض. ص: يقتضي. ٤. م :ـ انّ.
٥. م : بذاتها. ٦. ص : الخالصتان س : الخاصّتان. ٧. ق : ـ عن هذا الفرق.
٨. ج : و إمّا. ٩. م : ـ الزمان. ١٠. ص، ج، ص، ق : لو.
١١. ج،ق : المفترضة. ١٢. م : فإنّ امتنع. ١٣. س،ص : لانسلّم.

يجامعه و لا يكون ذلك باعتبار زمانٍ محيطٍ بهما؟!

الفرق[١] الثاني: إنّا[٢] لمّا اعتقدنا أنّ كلّ جزءٍ من أجزاء الزمان مسبوقٌ بجزءٍ آخر، كفى ذلك في حصول القبلية و البعدية [٢٥]، إذ معنى[٣] «يكون اليوم متأخّراً عن الأمس»: أنّه غير حاصلٍ عند حصول الأمس. و أمّا أنتم فلمّا لم تثبتوا قبل أوّل الحوادث[٤] شيئاً أصلاً لم يلزم أن يكون قبل الحادث شيءٌ حتّى يكون معنى تأخّره أنّه لايكون حاصلاً عند حصول ذلك الشيء. فلمّا كفى في حصول القبلية و البعدية في أجزاء الزمان كون كلّ زمانٍ مسبوقاً بزمانٍ آخر بخلاف الحوادث فالقبل و البعد اللّذان[٥] يوجدان معاً لا يفتقران في الزمان إلى زمانٍ آخر، و يفتقران في الحوادث إليه. فظهر الفرق.

و تقرير[٦] الجواب عنه ظاهرٌ؛ إلّا أنّ قوله: «و إنْ لم يكن معناه أنّه لم يوجد معه بل كان معناه إنّ اليوم لم يوجد حين كان أمس» ليس على الترتيب الطبيعي في البحث، لأنّه بعد أنْ سلّم أنّ معناه أنّه[٧] لم يوجد معه، كيف يُفرض أنّ معناه ليس كذلك، بل شيءٌ آخر [٢٦]؟!

فالأولى أن يقال كما ذكره الإمام: لا نسلّم أنّ معنى قولنا: «اليوم متأخّرٌ عن أمس[٨]»: أنّ اليوم لم يوجد مع أمس، و إلّا لكان[٩] اليوم متأخّراً عن الغد، لأنّه لم يوجد معه؛ بل معنى ذلك: أنّ اليوم لم يوجد حين كان أمس. و لفظة «كان» مشعرةٌ بزمانٍ مضيٍّ، فيكون للزمان زمانٌ.

سلّمنا أنّ معناه إنّ اليوم لم يوجد مع أمس؛ لكن المعيّة اضافةٌ و الإضافة متأخّرةٌ عن المضافين، فلا تكون المعيّة نفس اليوم أو[١٠] نفس أمس؛ بل ليس معناه إلّا أنّ اليوم يوجد في زمانٍ لم يوجد[١١] أمس فيه، فيكون للزمان زمانٌ و بهذا البيان يلزم أن يكون للزمان الّذي مع الحركة زمانٌ آخر.

---

١. س : والفرق. ٢. م :ـ إنّا. ٣. ص، س، ج، ق : المعنى.
٤. ج : الحادث. ٥. ص : فالقبل اللّتان. ٦. م : تفسير.
٧. ق :ـ أنّه. ٨. م : الأمس. ٩. س، ص : كان.
١٠. س : ـ نفس اليوم أو. ص : ـ أو. ١١. ص : + في زمان لا يوجد.

[١/٢٢٤ـ١/٩٢ـ٣] قوله: و الجواب.

تحرير الجواب موقوفٌ على مقدّمةٍ، و هي إنّ الموجود الغير القارّ الذات لاشكّ أنّ أجزائه لاتجتمع في الوجود معاً، فيكون بعضها قبل و بعضها بعد.

فمنه: ما[١] يحكم العقل بتقدّم بعض الأجزاء و تأخّر بعضها بمجرّد تصوّر تلك الأجزاء من غير ملاحظة أمرٍ آخر و هو الزمان، فإنّه إذا فُرض له أجراء لايكون تلك الأجزاء إلّا يوماً و أمساً، و حكم العقل بأنّ اليوم متأخّرٌ و أمس[٢] متقدّمٌ لايتوقّف على ملاحظه أمرٍ آخر غير مفهوم اليوم و الأمس، بل مجرّد تصوّرهما كافٍ في ذلك.

و منه: ما حُكْم العقل بتقدّم بعض أجزائه و تأخّر بعضها موقوفٌ على ملاحظة شيءٍ آخر؛ كالحركة، فإنّ كلّ جزءٍ يفرض[٣] منها يعقل متقدّماً و متأخّراً، و إنّما يحكم العقل بتقدّمه أو[٤] تأخّره بواسطة وقوعه في زمانٍ متقدّمٍ أو متأخّرٍ.

إذا تمهّد هذه المقدّمة فنقول: الزمان متّصلٌ واحد غير قارّ الذات لاوجود لأجزائه بالفعل. و إذا فرض العقل له أجزاء فتقدّم بعضها و تأخّر بعضها ليسا أمرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدّماً و البعض الآخر[٥] متأخّراً كالسواد و البياض العارضين للجسم، حتّى صار بسببهما أسود و أبيض؛ فليس معنى قولنا: «التقدّم و التأخّر عارضان لأجزاء الزمان بحسب ذاته» إنّ أجزاء الزمان موجودةٌ في الخارج، و القبلية و البعدية أمران موجودان في الخارج عارضان[٦] لأجزاء الزمان ، و تلك الأجزاء يقتضيهما اقتضاء العلّة للمعلول؛ بل معناه: إنّا إذا تصوّرنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصوّر تقدّم بعض الأجزاء و[٧] تأخّر بعضها بل في التصديق بأنّ بعض الأجزاء متقدّمٌ و البعض[٨] متأخّرٌ إلى تصوّر غير حقيقة الزمان، بخلاف الزمانيات كالحركة، فإنّ تصوّ ر أجزائها لايكفي في تصوّر تقدّم بعضها و تأخّر البعض، بل[٩] إنّما يتصوّر متقدّماً أو متأخّراً لوقوعه في زمانٍ متقدّمٍ أو متأخّرٍ، و لهذا لايقف السؤال إلّا عند الوصول إلى الزمان. فإذا قيل: لِمَ تقدّم

---

١. س، ص : قد. ٢. م : الأمس. ٣. س : يعرض.
٤. م : و. ٥. ج، س :ـ الآخر. ٦. س : عارضا.
٧. ج : أو. ٨. م : + الآخر. ٩. س : و.

الحادث الفلاني على ذلك الحادث؟ فيقال مثلاً: لأنّ[١] هذا الحادث وقع في واقعة زيدٍ و ذلك الحادث وقع في واقعة عمروٍ، و كانت واقعة زيدٍ سابقةً على واقعة عمروٍ[٢]. فإنّ رجع و قال: لِمَ كانت[٣] تلك الواقعة سابقةً؟ يُقال : لانّها كانت أمس و هذه كانت اليوم، فوقف السؤال قطعاً.

و بهذا التحقيق ظهر جواب الإمام حيث قال: أجزاء الزمان إن تساوت استحال أن يقتضي بعضها التقدّم و بعضها التأخّر؛

لأنّا نقول: هذا إنّما يكون لو كانت[٤] أجزاء الزمان موجودةً في الخارج [٢٧] و يكون /SB17/ بعضها علّةً للتقدّم[٥] و بعضها علّةً للتأخّر[٦]، و ليس كذلك. فليس معنى عروض التقدّم و التأخّر لأجزاء الزمان إلّا حكم العقل بتقدّم بعضها و تأخّر البعض بمجرّد تصوّر الأجزاء، لعدم الاستقرار و كون مهيّتها هي عدم الاستقرار.

و عُلِم من هذا أنّ الشارح اختار في جواب النقض[٧] المذكور الفرق الأوّل، و دفع الجواب[٨] الأوّل من جوابيه و لم يتعرّض للجواب الثاني [٢٨] لظهور[٩] اندفاعه ممّا تقدّم، فإنّ القبلية و البعدية اللّتين لاتجتمعان لابدّ أن تكونا بحسب الزمان؛ أمّا في أجزاء الزمان فبحسب الزمان[١٠] الّذي هو نفس القبل[١١] و البعد، و أمّا في غيرها[١٢] فبحسب الزمان[١٣] المحيط بالقبل و البعد.

و أمّا حديث المعيّة فمعيّة الحركة للزمان غير معيّة الشيئين للزمان، فإنّ معيّة الحركة للزمان هي متى الحركة[١٤] أي: كون[١٥] الحركة في الزمان[١٦]، و معيّة الشيئين للزمان هي كون متى أحدهما عين متى الآخر أي: كونها في زمانٍ واحدٍ ـ. و المعيّة الأولى لاتحتاج إلى زمانٍ خارجٍ عن المعين، بخلاف الثانية ، فلايلزم[١٧] من كون الحركة في زمانٍ كون[١٨]

---

١. س : بأنّ. ٢. س : + و كانت واقعة ... عمرو. ٣. ص : كان.
٤. ج، ص، س : كان. ٥. ق : المتقدّم. ٦. ق : المتأخّر.
٧. س : البعض. ٨. م : جواب. ٩. س : بظهور.
١٠. ص : ـ الزمان. ١١. ق : القبلية. ١٢. م : غيره.
١٣. س : + الّذى هو ... الزمان. ١٤. ص ، س : للحركة. ١٥. ق : يكون.
١٦. ق ، ص : زمان. ١٧. م : فإنّه لايلزم. ١٨. ص : ـ كون.

الحركة و الزمان في زمانٍ.

[١/٢٢٥ـ٣/٩٤] قوله: يريد بيان مهيّة الزمان.

قد علمت أنّ قبل كلّ حادثٍ أمراً متجدّداً متصرّماً. و التجدّد و التصرّم لايخلوان من تغيّرٍ، فالتغيّر[١] هيهنا لايكون إلّا على سبيل التدريج، و هو الحركة. و الحركة لابدّلها من متحرّك، فالزمان[٢] يتعلّق بحركة و جسمٍ متحرّكٍ.

ثمّ إنّ كلّ زمانٍ فرض فهو حادثٌ، و كلّ حادثٍ فقبله زمانٌ، و كلّ[٣] زمانٍ قبله زمانٌ آخر، فالزمان متّصلٌ لا إلى أوّلٍ؛ فهو لايتعلّق بحركةٍ مستقيمةٍ لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة، بل بالحركة المستديرة و هو يحتمل التقدير، لما مضى بيانه في فرض الحركة[٤] المنطبقة نهايتها على بداية الحادث في[٥] أنّ القبل من نصف الحركة أقرب و أنقص، و من ابتداء الحركة أبعد و أزيد.

[١/٢٢٦ـ٣/٩٥] قوله[٦]: هو كمّية الحركة[٧] لا من جهة المسافة.

الحركة لاتقبل الزيادة و النقصان لذاتها، بل لمسافةٍ أو زمانٍ. فإنّا لو فرضنا حركتين إحديهما[٨] في فرسخٍ و الأخرى في فرسخين و لاينظر إلى المسافة و الزمان، لايعلم طول إحديهما و قصر الأخرى. فكميّة الحركة إنّما هي من جهتين: من جهة المسافة، و من جهة الزمان.

أمّا من جهة المسافة فلأنّها كمٌّ ينطبق عليها الحركة، فالحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى كلّ المسافة؛ فيعرض لها الكمّية بحسب المسافة. و لسنا نقول: إنّ للحركة كمّيةً عرضيةً و للمسافة كمّيةً أخرى، بل كمّية الحركة هي كمّية المسافة. و إنّما الزيادة و النقصان يعرضان الحركة للكمّية المسافة كما في السواد الحالّ في الجسم.

و أمّا من جهة الزمان فلأنّه كمٌّ ينطبق على الحركة حتّى أنّ الحركة في نصف الزمان

---

١. س ، ج : و الغير. ص : و التغيّر. ٢. ق : و الزمان. ٣. ج ، ص : فكلّ.
٤. م : + المستديرة و هو ... الحركة . ٥. م : من.
٦. م : + و . ٧. ج، ق، ص : للحركة . ٨. م : أحدهما.

نصف الحركة في كلّ الزمان. فلمّا كان الزمان كمّية الحركة و كمّية الحركة من جهتين: جهة المسافة و جهة الزمان، لكن جهة المسافة جهة التقدّم و التأخّر اللّذين يجتمعان ضرورةَ أنّ المسافة ينقسم إلى متقدّمٍ و متأخّرٍ في الوضع يجتمعان معاً في الوجود، وجهة الزمان جهة التقدّم و التأخّر اللّذين لايجتمعان، فالزمان[١] كمّية الحركة لا من جهة[٢] التقدّم و التأخّر اللّذين يجتمعان[٣]، فإنّها جهة المسافة. و الزمان ليس كمّية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدّم و التأخّر اللّذين لايجتمعان، فإنّها جهة الزمان[٤].

[١/٢٢٦ـ٣/٩٦] قوله[٥]: قال الشيخ في «الشفا».

التقدّم و التأخّر في الحركة تابعان إمّا للتقدّم[٦] و التأخّر في المسافة، أو للتقدّم و التاخّر في الزمان. فكما أنّ المسافة إذا انقسمت إلى متقدّم و متأخّر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام إلى متقدّم و متأخّر، كذلك الزمان إذا انقسم إلى متقدّم و متأخّر انقسمت الحركة إلى متقدّم و متأخّر بحسب ذلك أيضاً[٧]، حتّى أنّ المتقدّم من الحركة هو ما حصل في المتقدّم من المسافة أو[٨] الزمان، و المتأخّر من الحركة ما يحصل[٩] في المتأخّر من المسافة أو الزمان؛ لكن المتقدّم و المتأخّر من المسافة يجتمعان معاً في الوجود[١٠] و من الحركة[١١] و[١٢] الزمان لايجتمعان، فيكون للتقدّم و التأخّر في الحركة خاصيةٌ من جهة ماهما أي: التقدّم و التأخّر للحركة، لا من جهة ما هما للمسافة. و تلك الخاصية كونهما لايجتمعان و يكونان أي: يكون[١٣] المتقدّم و المتأخّر معدودين بالحركة، فإنّا نعدّ المتقدّم و المتأخّر بحسب أجزاء الحركة حتّى أنْ الحركة إذا تجزّأت فمهما[١٤] كانت أكثر كان عدد المتقدّم و المتأخّر أكثر، و إن كانت أقلّ كان عددهما أقلّ. فعدد الأجزاء المتقدّمة[١٥] و المتأخّرة من الحركة هو الزمان، كما أنّ الحركة إذا اتّصلت كان مقدارها الزمان. فالزمان عدد الحركة إذا

١. ج : فإنّ الزمان.
٢. س : جهتي.
٣. ص : لايجتمعان.
٤. ص : ـ الزمان.
٥. م : قد قال.
٦. س ، ص : التقدّم.
٧. ق، س : ـ أيضاً.
٨. م : و.
٩. س، ج : حصل.
١٠. م : ـ و .
١١. ص : + ما يحصل في ... الحركة.
١٢. م : + من.
١٣. م : ـ يكون.
١٤. س، ق : منهما.
١٥. ص : المتقدّم.

انقسمت إلى متقدّم و متأخّر، تبعاً لانقسام المسافة لاتبعاً لانقسام الزمان. و هذه النكتة الأخيرة إشارةٌ إلى أنّ الشيخ عرّف هيهنا الزمان بالتقدّم و التأخّر في المسافة لا في الزمان[١] لئلّا يلزم الدور؛ بخلاف ما في الاشارات، فإنّه قال: «من جهة التقدّم و التأخّر اللّذين لايجتمعان» ، و ليس هذا إلّا التقدّم و التأخّر الزمانيين؛ فهو مستلزمٌ للدور. فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفا.

[١/٢٢٦-٣/٩٧] قوله: يريد بيان كون كلّ حادثٍ مسبوقاً بموضوع أو مادّة.

الحادث قبل وجوده إمّا أن يكون ممكناً أن يوجد، أو ممتنعاً أن يوجد. و الممتنع أن يوجد لايوجد، و لو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكنٌ[٢] أن يوجد. فإمكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه /SA18/ ، لأنّ القدرة معلّلةٌ بإمكان الوجود، و عدم القدرة بعدم الإمكان. فلو[٣] كان إمكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه. و أيضاً إمكان الوجود أمرٌ للشيء في نفسه، و كونه مقدوراً[٤] بالقياس إلى القادر.

لايُقال: سيجيء أنّ الإمكان أمرٌ إضافيٌ، و هو ينافي القول بأنّه أمرٌ للشيء في نفسه[٥]؛

لأنّا نقول: المراد أنّ الإمكان[٦] أمرٌ للشيء لابالقياس إلى القادر، فيكون لكونه مقدوراً؛ و حينئذٍ إمّا أن يكون جوهراً لا في موضوعٍ، أو عرضاً[٧] في موضوعٍ. و الأوّل باطلٌ، لأنّه أمرٌ إضافيٌ و الأمور الإضافية لايكون جواهراً. فهو إذن عرضٌ موجودٌ في محلٍّ؛ إنْ قيس إليه فهو موضوعٌ له، و إن قيس إلى الحادث فهو مادّةٌ إنْ كان صورةً ، و موضوعٌ إنْ كان عرضاً. فقد بان أنّ كلّ حادثٍ فهو مسبوقٌ بإمكان مقارنٍ للعدم و هو قوّة الوجود، و مادّةٍ و هي موضوع تلك القوّة.

و لا يخفى عليك أنّ المقدّمة القائلة بأنّ الإمكان ليس نفس القدرة لوحذفت من البين لتمّ البيان دونها [٢٩]، إلّا أنّه لمّا كانت[٨] القدرة سابقةً على وجود الحادث كما أنّ الإمكان سابقٌ عليه فربّما يذهب الوهم إلى أنّه هي، فأوردت تلك المقدّمة دفعاً لهذا الوهم، كما في

---

١. س : ـ و هذه النكتة ... الزمان. ٢. س : يمكن. ٣. م : ولو.
٤. ص : مقداراً. ٥. س : تفسيره. ٦. ق : ـ أنّ الإمكان.
٧. ص : غراضاً. ٨. ج : كان.

برهان الزمان.

و كأنّ[١] سائلاً يقول: المراد بهذا الإمكان إمّا الإمكان الاستعدادي، و إمّا الإمكان الذاتي؛

فإنّ كان الأوّل: فلانسلّم أنّ كلّ حادثٍ قبل حدوثه ممكن الوجود؛ لأنّ[٢] قوله: «كلّ حادثٍ فهو قبل وجوده إمّا ممكن الوجود أو ممتنع الوجود»، قلنا: لانسلّم الحصر، و هو ظاهرٌ؛

و إن كان الثاني: فلانسلّم احتياجه إلى محلٍّ غير الممكن، بل من المحال أن يقوم بغير الممكن و إلّا لكان الممكن في نفسه غير ممكنٍ [٣٠].

أجاب عنه بقوله: «و اعلم! أنّ كلّ إمكانٍ» و هو تفصيلٌ ذكره الشيخ في الشفا؛ و تقريره: انّ المراد الإمكان الذاتي، و هو محتاجٌ إلى محلٍّ غير الممكن، لأنّ الإمكان الذاتي إنّما هو بالقياس إلى الوجود. و الوجود إمّا بالذات أو بالعرض، و الوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه، و الوجود بالعرض هو كون الشيء شيئاً آخر كوجود الجسم أبيض[٣]. فالممكن أن يوجد إمّا يمكن أن يوجد شيئاً آخر، أو يمكن أن يوجود في نفسه. فإنْ كان يمكن أن يوجد شيئاً آخر فلا بدّ من وجود ذلک[٤] الشيء حتّى يمكن أن يكون شيئاً آخر [٣١].

كما يقال: الجسم يمكن أن يكون أبيض، لأنّ الإمكان هنا إضافةٌ إلى وجود الأبيض، و هو وجودٌ للجسم[٥] بالعرض، لأنّه كون الجسم شيئاً آخر.

و هكذا ما يقال: الجسم يمكن أن يوجد له البياض، فليس معناه إلّا أنّ الجسم يمكن أن يكون موجوداً آخر[٦] هو أبيض.

و الغرض من قوله: «فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيءٍ آخر له، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً[٧] آخر»، التعبير عن معنى الوجود[٨] بالعرض بعبارتين متقاربتي المعنى، فإنّ إحديهما: إنّ الوجود بالعرض هو أن يوجد شيءٌ لشيءٍ آخر، و ثانيهما: أن يوجد شيءٌ شيئاً آخر؛ و لاشكّ أنّه متى وجد شيءٌ لشيءٍ[٩] يصير بحسب وجوده له شيئاً آخر؛ و بالعكس.

---

١. ج: فكأنّ. ٢. م: انّ. ٣. ص: الأبيض.
٤. م: فلابدّ في وجوده من ذلك. ٥. ص: الجسم. ٦. م: + و.
٧. ص: وجوداً. ٨. م: الموجود. ٩. ص: الشيء.

و كما[١] يُقال: الماء يمكن أن يصير هواءً، فإنّ الإمكان فيه بالقياس إلى وجودالهوائية للمادّة المائية، و هو وجودٌ لها[٢] بالعرض.

و كما يقال: المادّة يمكن أن تكون موجودةً بالفعل أي : يمكن أن يوجدلها الصورة، فالإمكان[٣] بالقياس إلى وجود الصورة للمادّة الّذي هو وجودٌ للمادّة بالعرض لاوجودها في نفسه. فهذه الإمكانات تستدعي شيئاً حتّى يمكن أن يوجد شيئاً آخر، أو يوجد له شيءٌ آخر[٤]، و هو موضوعٌ موجودٌ معها. هذا في الإمكان بالقياس إلى الوجود بالعرض.

و أمّا الممكن أن يوجود في نفسه، فهو إمّا بحيث متى وجد كان موجوداً في غيره، أو مع غيره؛ و إمّا بحيث متى وجد كان موجوداً[٥] بذاته من غير علاقةٍ بينه و بين غيره.

فإنْ[٦] كان بحيث متى وُجد كان قائماً بغيره أو مع غيره، فهذا الممكن إنْ كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً أن يوجد [٣٢]، لكنّه إذا كان موجوداً لا يوجد إلّا في غيره أو مع غيره. فلمّا أمكن أن يوجد قبل حدوثه ، أمكن أن يوجد[٧] قائماً بغيره أو مع غيره، و إنّما يمكن أن يوجد قائماً بغيره أو مع غيره إذا وجد ذلكالغير، ضرورةَ أنّ ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع قيامه به[٨] أو معه [٣٣]، فيكون ذلك الغير موجوداً مع إمكان وجوده، و هو موضوعه.

و قوله: «و يكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء»، إنّما يصحّ في الحادث الّذي يوجد في شيءٍ. و أمّا الّذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس حامل[٩] وجوده، /SB18/ لأنّ موضوعه ذلك الشيء، و هو ليس بحامل وجوده.

و إنْ كان بحيث متى وجد كان قائماً بذاته من غير تعلّق بغيرٍ[١٠]، امتنع أن يكون حادثاً، إذ لو كان حادثاً لكان له قبل حدوثه إمكان وجودٍ ليس بعرضٍ، و إلّا لكان له موضوعٌ، فيكون الممكن مسبوقاً بموضوعٍ يتعلّق به إمكانه و[١١] التقدير أنْ لاعلاقة بينه و بين موضوعٍ مّا من الموضوعات. فيلزم أن يكون إمكان وجوده جوهراً قائماً بذاته، لكنّه

---

١. م : يمكن أن.
٢. س : لهما.
٣. ق، ص : بالإمكان.
٤. ث : أو يوجد شيئاً.
٥. ق : ـ في غيره .... موجوداً.
٦. م، ص : وإنْ.
٧. م : ـ امكن ان يوجد.
٨. ص : فيه.
٩. م : بحامل.
١٠. م : بغيره.
١١. ص : هو.

مضافٌ و لا شيء من المضاف بجوهرٍ. فهذا الممكن إمّا أن يمتنع أن يوجد أو يكون موجوداً دائماً، فقد ظهر أنّ إمكان وجود الحادث إمّا إمكان وجوده بالعرض و هو إمكان وجود شيءٍ لشيءٍ، أو إمكان وجوده بالذات و هو إمكان وجود شيءٍ في شيءٍ أو مع شيءٍ و أيّاًما كان فهو محتاجٌ إلى موضوعٍ موجودٍ معه.

و بالتفصيل: الأشياء الحادثة إمّا أعراضٌ ، أو صورٌ، أو مركّباتٌ، أو نفوسٌ. و الأعراض[١] و الصّور[٢] إمكان وجودهما هو إمكان وجودهما في جسمٍ أو مادّةٍ. و إمكان وجود المركّبات هو إمكان وجود صورها في موادّها. و أمّا إمكان النفوس فإمكان وجودها[٣] متعلّقةٌ بما يصلح أن يكون آلةً لها في الاستكمال. و جميع هذه الإمكانات محتاجة إلى موضوعٍ يوجد معها، و هو المطلوب. و أنت بأدنى تأمّلٍ تعلم أن القسم الأوّل يرجع إلى القسم[٤] الثاني و بالعكس. فقد كفى أحدهما في البيان [٣٤]!

فإنْ قيل : لو كانت[٥] هذه الإمكانات الّتي هي قبل وجود الحادث إمكانات ذاتيةٌ لم تختلف بالقرب و البُعد[٦] لكنّها تختلف[٧] فإنّ إمكان وجود النفس مثلاً بالقياس إلى الهيولى الأولى[٨] أبعد، و بالنسبة إلى العناصر بعيدٌ ، و إلى المعادن فيه بعدٌ ، و إلى مادّة النبات فيه قربٌ، و إلى النطفة أقرب، ثمّ إلى العلقة ، ثمّ إلى المضغة، ثمّ إلى اللّحم فإمكان الحادث قبل وجوده يختلف، فلايكون إمكاناً ذاتياً؛

أجاب بقوله : «و إمكانات هذه الأشياء ...».

و تحرير الجواب : إنّه قد ظهر أنّ كلّ واحدٍ[٩] من هذه الإمكانات هو إمكان وجود شيءٍ في شيءٍ أو معه. و له اعتباران:

أحدهما: من حيث تعلّقه بالشيء الخارجي. و بهذا الاعتبار إذا قارن العدم يسمّى قوّةً يختلف قرباً و بُعداً، و يكون قول الإمكان على مراتبها[١٠] بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب و البعد. و لاشكّ أنّ ذلك لايكون إلّا بحسب اختلاف[١١] استعدادات متعاقبةٍ على

---

١. م : فالأعراض.
٢. ق : النفوس.
٣. م : موجود.
٤. م : ـ القسم.
٥. م. ص : كان.
٦. س ، ق : البعيد.
٧. م : + بالقرب و البعد.
٨. م : الأولى.
٩. م : واحدة.
١٠. م : مراتبهما.
١١. ص : ـ اختلاف.

ذلك الموضوع. فالإمكان الذاتي أيضاً يختلف من حيث تعلّقه به.

و ثانيهما: من حيث وجوده في نفسه. و بهذا الاعتبار أمرٌ لازم لمهيّة الممكن بالقياس إلى وجودها لا يختلف أصلاً كالوجوب و الامتناع. فقد علمت أنّ عدم اختلاف إمكان[١] الممكن بالنظر إلى ذاته لا ينافي اختلافه نظراً إلى وجود[٢] موضوعه.

بقي على الاستدلال منعٌ؛ و هو أنّا لا نسلّم أنّ الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان إمكان وجوده إمّا جوهراً أو[٣] عرضاً. و إنّما يكون كذلك لو كان موجوداً في الخارج، و هو ممنوعٌ [٣٥].

و جوابه: إنّه لمّا ثبت أنّ هذا الإمكان هو إمكان وجود شيءٍ في شيءٍ، فلا يخلو إمّا أن يكون موجوداً في الخارج، أو لا يكون. و أيّاًما كان يحتاج[٤] إلى موضوعٍ موجودٍ في الخارج. أمّا إذا كان موجوداً فظاهرٌ، و أمّا إذا لم يكن موجوداً فلأنّه متعلّقٌ بالأمر الخارجي، فمن حيث تعلّقه به يستدعي وجوده في الخارج[٥] كما في بحث التقدّم و التأخّر [٣٦].

و هذا الجواب و إنْ كان يفيد الشارح في دفع إشكالات الإمام إليه[٦]، لكنّه لا يتمّ في التعليل. لأنّ المنع[٧] ينتقل إلى مقامٍ آخر؛ و هو أنّا لا نسلّم أنّ الحادث له قبل وجوده إمكان وجود شيءٍ في شيءٍ، و إنّما يكون كذلك لو كان كلّ حادثٍ لا يوجد إلّا في شيءٍ. و بيانه كما ذكر[٨] يتوقّف على كون الإمكان إمّا عرضاً أو جوهراً. و هو أوّل المسألة

لا يقال: كلّ حادثٍ فهو يوجد[٩] في شيءٍ أو مع شيءٍ[١٠]، لأنّ ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثاً و إلّا أمكن وجوده قبل حدوثه؛ لكن متى وجد لا يوجد إلّا جوهراً قائماً بذاته من غير تعلّقٍ بغيره. فلو أمكن وجوده قبل حدوثه لأمكن وجوده قبل وجوده[١١] جوهراً قائماً بذاته، و إنّما يمكن قبل وجوده جوهراً قائماً بذاته لو كان موجوداً ضرورة أنّه لو لم يكن موجوداً لامتنع أن يكون جوهراً قائماً بذاته، فيلزم أن يكون قبل وجوده موجوداً[١٢]؛ هذا

---

١. م: ـ إمكان. ٢. س: ـ وجود. ٣. م: و إمّا.
٤. م: محتاجاً. ٥. ق: ـ أمّا إذا كان ... الخارج. ٦. م: ـ اليه.
٧. ص: المنفي. ٨. م: ذكره. ٩. ق: موجود.
١٠. ص: ـ او مع شيءٍ. ١١. ق: حدوثه. ١٢. س: وجوداً.

خلفٌ! و إذا ثبت أنّ كلّ حادثٍ لا يوجد إلّا في شيءٍ أو مع شيءٍ فلايكون امكـانه إلّا إمكان وجود شيءٍ في شيءٍ أو معه، و هو المقصود.

لأنّا نقول: الممتنع هو أن يكون بشرط العدم لا في العدم، فيمكن أن يكون جوهراً قائماً بذاته قبل[1] وجوده، و إن لم يمكن أن يكون بشرط أن يكون قبل وجوده.

و هذا المنع واردٌ على /SA19/ الشقّ الأوّل أيضاً، فإنّ الممتنع هو القيام بالغير بشرط[2] عدمه لا في وقته؛ فيمكن أن يوجد الغير و يقوم[3] به.

قال الشيخ في الشفا: «لمّا ثبت أنّ الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فإمكان وجوده لابّد أن يكون امراً[4] موجوداً، فإنّه لو لم يكن أمراً موجوداً لم يكن[5] للحادث إمكان وجودٍ، فلا يكون الحادث ممكن الوجود؛ هذا خلفٌ[6]!

و فيه نظرٌ! لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ إمكان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يكن الحادث ممكن الوجود، و إنّما يكون كذلك لو لزم من انتفاء مبدء المحمول انتفاء الحمل الخارجي؛ و هو ممنوعٌ، فإنّ[7] العمى ليس بموجودٍ في الخارج و زيدٌ أعمى في الخارج.

و الأولى أن يستدلّ على المطلوب بالإمكان الاستعدادي؛ بأن يُقال: لا شكّ في إمكان الحادث، فامكانه إمّا أنْ يكون كافياً في فيضان وجوده عن المبدأ، أولا[8]. فإنْ كان كافياً يلزم قدم الحادث و هو محالٌ، و إنْ لم يكف[9] بل توقّف فيضانه على شرط، فذلك الشرط إمّا أن يكون قديماً، أو محدثاً. لا سبيل إلى الأوّل، و إلّا لزم قـدم الحـادث، و الشـرط المحدث يتوقّف أيضاً على شرطٍ آخر محدثٍ[10]، و هكذا إلى غير نهاية.

ثمّ، إنّ وجود الحادث إمّا أن يتوقّف على وجود هذه[11] الشروط الغير المتناهية و هو محالٌ، و إلّا لزم التسلسل في أمور موجودةٍ مترتّبةٍ، أو على عدمها، فإمّا أن يكون مطلق العدم و هو أيضاً محالٌ، و إلّا لزم قدم الحادث أو عدمها اللاحق، فكلّ شرطٍ يكون معدّاً ـ لأنّا لانعني بالمعدّ إلّا ما يكون الشيء موقوفاً على عدمه اللاحق، ككـون الجسـم فـي

---

١. ص : فيمكن.
٢. ق : فشرط.
٣. ص : فيقوم.
٤. ق،ص :ـ أمراً.
٥. ج : ـ أمراً... يكن.
٦. م : هذا خلفٌ.
٧. م : لأنّ.
٨. ص : و إلّا.
٩. ك : ان لم يكن كافياً.
١٠. م : محدث آخر.
١١. م : تلك.

أوساط الأحياز، فإنّه لا بدّ منه لكونه في منتهى الأحياز. لا بمعنى أن الكون في المنتهى لا يكون إلّا إذا كان في الوسط، و إلّا لزم كون الجسم في مكانين معاً، و هو محالٌ؛ بل بمعنى أنّه يكون في الوسط و ينعدم كونه فيه حتّى يمكن أن يكون في المنتهى، فهذه الشروط المتسلسلة كلّما تتنازل[١] يقرب وجود الحادث إلى إفاضة العلّة. فلابدّ أن يحدث بحسب حدوث شرطٍ شرط حالة مقربة للحادث إلى ايجاد العلّة. فتلك الحالة المقربة لاتكون قائمةً[٢] بالحادث، لأنّه غير موجودٍ[٣] بعد؛ بل بموجودٍ آخر [٣٧].

و ذلك الموجود إمّا أن يكون له تعلّقٌ بذلك الحادث، أو لا، و الثاني ضروريّ البطلان. فتعيّن الأوّل، و هو الّذى نسمّيه[٤] مادّةً؛ و تلك الحالة المقربة امكاناً استعدادياً.

و سُئل[٥] بعض العلماء: لِمَ تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات؟

فقال: الاستعداد الناقص يزول، و أمّا الاستعداد التامّ فلا يزول. و هذامثل النطفة، فانّها[٦] إذا حصل لها استعداد أنْ يكون علقةً وجب أن يزول عنها استعداد النطفية، فإنّه لو لم يزل[٧] عنها استعداد صورة النطفية لم يزل عنها صورة النطفية، بناءً على أنّ إفاضة الصورة بحسب الاستعداد. فعند حصول استعداد صورة العلقة فاضت[٨] عليها صورتها و كان استعدادها باقياً معها، ثمّ إذا حصل لها استعداد المضغيّة زال هذا الاستعداد و فاض عليها صورتها. و على هذا حتّى ينتهي إلى الاستعداد التامّ للإنسانية.

قلت: إنّهم قالوا: كلّ صورةٍ سابقةٍ فهي معدّةٌ للاحقه، فالنطفة ما لم تتصوّر[٩] بصورٍ عدّةٍ في الأطوار لم يتصوّر بالصورة الإنسانية، و لا شكّ أنّ الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة. و لمّا كانت الصورة السابقة[١٠] هي الموجبة للاستعداد اللاحقة، فإذا انتفت يجب انتفاء الاستعداد اللاحقة[١١] بالضرورة.

قال: ليست الصورة[١٢] السابقة موجبةً للاستعداد اللاحقة، بل إذا حصلت الصورة السابقة و تواتر عليها الحركات الفلكية و الأوضاع تحصل بواسطتها للهيولى حالةٌ هي

---

١. ق: كما بيّنا.
٢. ص: ـ قائمة.
٣. ج،ص: ليس بموجودٍ،
٤. م: سمّيت.
٥. م: سئلت.
٦. م: فإنّها.
٧. س: يزول.
٨. ج: فاض.
٩. س: يتصور.
١٠. ق: ـ لا تجتمع ... السابقة.
١١. م،س،ص: للاحقة.
١٢. م: صورة.

استعداد الصورة اللاحقة.

و فيه نظرٌ! لأنّ الصورة السابقة إمّا أن يكون لها دخلٌ في الاستعداد، أو لا. فإنْ لم يكن لها دخلٌ أصلاً لم يكن معدّةً، و إن كان لها دخلٌ يلزم انتفائه بانتفائها.

و التحقيق: إنّ الاستعداد مقولٌ بالاشتراك على معنيين: أحدهما الاستحقاق، و الثاني كيفيةٌ مقرّبةٌ للمعلول إلى إفاضة العلّة. فاستحقاق [1] الوجود يبقي مع بقاء المعلول قطعاً، و أمّا الكيفية المقرّبة فهي [2] منتفيةٌ [3] عند الحدوث كما [4] تحقّق.

و من محقّقي هذا الفنّ من سمعته يقول: إنّ للمعدّ عدمين: عدمٌ سابقٌ، و عدمٌ لاحقٌ. كما أنّ لزيدٍ مثلاً [5] عدمين : عدمٌ سابقٌ أزليٌ، و عدمٌ لاحقٌ إذا مات، فالمعلول يتوقّف على عدم المعدّ اللاحق . و الشرط قسمان : شرطٌ معدٌّ و هو [6] لا يجتمع مع المشروط، و شرطٌ غير معدٍّ و هو ما يجتمع معه. و تحقيق الإعداد تقريب تأثير العلّة إلى المعلول. و «الإعداد» بالفارسية: «آماده گردانيدن» [7]، يعني: «مادّه را از جهت تأثير مؤثّر آماده ميگرداند». و لا شكّ أنّ المعدّ يقرّب [8] إلى الوجود، فإنّ /SB19/ أمس مقرّبٌ لليوم. فلولم يوجد أمس لم يوجد اليوم. فالمعدّ يحدث في المادّة كيفيةً استعداديةً، لكنّها لاتبقى مع المعلول حتّى إذا وجد [9] المعلول انتفت [10] الكيفية الاستعدادية.

و إنّما أطنبنا في المقام و لم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعباراتٍ مختلفة ، لأنّه مثار الأوهام، و مزالّ [11] الأقدام.

[۱/۲۲۸ـ۳/۱۰۴] قوله: ظهر [12] منه أنّ قول الفاضل الشارح.

قال الإمام: «القول بأنّ الحادث قبل وجوده ممكن الوجود [13] باطلٌ، لأنّ الحادث قبل وجوده نفيٌ محضٌ و عدمٌ صرفٌ، فلايصحّ الحكم عليه بالإمكان أو بغيره».

---

۱. ج : و استحقاق.
۲. م : فهو.
۳. م،ج : منفية.
٤. م : لما.
٥. م : ـ مثلاً.
٦. م : + ما.
٧. ص : گردانيده.
٨. ج : مقرّب.
٩. ص : ـ أمس لم يوجد ... وجد.
١٠. س، ج،ق : انتفى.
١١. ق،ص : مزلّة.
١٢. م : فظهر.
١٣. ج : ـ الوجود.

فإنّ قيل: الحادث قبل وجوده إمّا نفيٌ محضٌ، أو لا. و أيّاًما كان فما ذكرتموه ساقطٌ، أمّا إذا لم يكن نفياً محضاً فظاهرٌ، و أمّا إذا كان فلأنّه حينئذٍ يصحّ الحكم عليه بكونه نفياً محضاً.[١]

أجاب: بأنّ الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ و ضيق العبارة، و أمّا في التحقيق فقبل[٢] وجود الحادث ليس هناك شيءٌ أصلاً[٣]، فلايصحّ الحكم عليه؛ ضرورة أنّ الحكم يستدعي محكوماً[٤] عليه، و إذا لم يكن هناك محكومٌ عليه استحال قطعاً.

ثمّ عارضه بأنّ الحادث قبل وجوده مقدورٌ للقادر و متميّزٌ عن العدم، فلايكون نفياً[٥] محضاً.

و عارض هذه المعارضة بأنّ الممتنع متميّزٌ[٦] عن الممكن، مع أنّه نفيٌ محضٌ. و هو نقضٌ إجماليٌ سها الإمام في تسميته معارضةً.

و جوابه: إنّ الحكم[٧] على المعدومات إنّما لا يصحّ بالأمور الخارجية، و أمّا بالاعتبارات الذهنية كالإمكان و الامتناع فصحيحٌ؛ و منشأ الخبط هيهنا[٨] عدم الفرق بين الخارجيات و الاعتباريات.

و نقول أيضاً: إنْ أردتم بقولكم: «الحادث قبل وجوده[٩] نفيٌ محضٌ وليس بشيءٍ» أنّه كذلك في العقل، فهو ممنوعٌ؛ و إنْ أردتم به أنّه كذلك في الخارج، فمسلّمٌ؛ و لكن[١٠] لا نسلّم أنّه لا يصحّ الحكم عليه بالإمكان حينئذٍ، و هو ظاهرٌ.

ثمّ قال: لِمَ قلتم بأنّ الإمكان أمرٌ موجودٌ؟[١١] و ممّا يدلّ على أنّه ليس بموجودٍ وجوهٌ:
أحدها: أنّه لو كان موجوداً لكان إمّا واجباً أو ممكناً، و هما باطلان.

و جوابه: إنّ إمكان الحادث أمرٌ اعتباريٌ في نفسه متعلّقٌ بشيءٍ خارجيٍ. فله اعتباران:

أحدهما: من حيث إنّه متعلّقٌ بشيءٍ خارجيٍ، و بهذا الاعتبار ليس بموجودٍ في

---

١. م : نفى محض. ٢. ج : قبل . س : فقيل. ٣. م : ـ أصلاً.
٤. م : المحكوم. ٥. ق : نفياً. ٦. م : يتميّز.
٧. ق : المحكوم. ٨. م : ـ هيهنا. ٩. م : حدوثه.
١٠. م : و لكنّه. ١١. ص : ـ و.

الخارج إلّا أنّه يدلّ[١] على وجود ذلك الشيء الخارجي، كما أنّ الاعدام كالعمى أمورٌ اعتباريةٌ [٣٨] لكنّها من حيث تعلّقها[٢] بموجوداتٍ خارجيةٍ تستدعي وجود معروضاتها.

و قوله[٣]: «هو إمكانٌ، بل إمكان[٤] وجودٍ في الخارج»، مستدركٌ؛ بل لا معنى لقوله : «هو إمكانٌ»، إذ تقدير الكلام هيهنا: إنّ الإمكان من حيث تعلّقه بشيءٍ خارجيٍ ليس بموجودٍ، و هو إمكانٌ. و من البيّن أنْ لا طائل تحته، و المراد أنْ لا موجود في الخارج هو إمكان و إنْ كان إمكان وجودٍ في الخارج. و هذا مأخوذٌ من قول الإمام حيث قال: صريح العقل ما قضى بوجود الامتناع في الخارج، بل بإمكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج؛ لكن هذا المعنى لا يتعلّق بحيثية الإمكان بالشيء الخارجي. فإنّا[٥] إذا نظرنا إلى إمكان وجود الشيء مطلقاً كان إمكان وجودٍ في الخارج، و ليس بموجودٍ في الخارج [٣٩].

و ثانيهما: من حيث ذاته، و أنّه أمر اعتباريٌ في نفسه شيءٌ من الأشياء قائمٌ بالعقل. و بهذا الاعتبارموجودٌ في الخارج ، لأنّه موجودٌ في موجودٍ خارجيٍ هو العقل. و إذا اعتبر وجوده و نمبته[٦] إلى مهيّته يعرض له إمكان آخر، لكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار.

لا يُقال: الأمور الاعتبارية إنْ طابقت الخارج عاد الإشكال في أنّها إمّا واجبةٌ أو ممكنة، و إلّا فحصولها في العقل جهلٌ!

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّها إن[٧] لم يطابق الخارج يكون حصولها جهلاً. و إنّما يكون جهلاً[٨] لو كان حصولها في العقل على أنّها[٩] صورٌ لأمورٍ خارجيةٍ، و ليس كذلك؛ بل حصولها في العقل على أنّها أحكام موجودات[١٠] في الخارج أي: عوارضٌ و صفاتٌ للموجودات الخارجية من حيث أنّها في العقل؛ و العوارض[١١] العقلية للموجودات الخارجية غير موجودةٍ في الخارج من حيث أنّها أحكامها و عوارضها؛ و موجودةٌ في الخارج من حيث أنّها[١٢] محكومٌ عليها أي: من حيث أنّها أشياء و موجوداتٌ في العقل من شأنها أن يحكم

---

١. ق : دلّ. ٢. ص : ـ تعلّقها. ٣. م : ـ بل .
٤. م : + بل إمكان. ٥. ق : فإمّا. ٦. س : تسميته.
٧. ص : ـ إنْ. ٨. ق : ـ إنّما يكون جهلاً. ٩. ق : ـ أنّها.
١٠. ج : موجود. ١١. م : فالعوارض. ١٢. ق : ـ احكامها ... انّها.

عليها بشيءٍ و يوصف بشيءٍ[٤٠].

و الحاصل: إنّ الأمور الاعتبارية لها حيثيتان: من حيث إنّها صفات الموجودات، و من حيث إنّها أشياء من شأنها أن توصف. و هي بهذه[١] الحيثية موجودةٌ في الخارج لوجود العقل في الخارج.

و لا يستراب في أنّ قوله: «و أحكام الموجودات» ... إلى آخره» زائدٌ[٢] لادخل له في جواب السؤال، بل هو من سقط الكلام؛ فإنّ الأمور الاعتبارية بأيّة حيثيةٍ تؤخذ إمّا أن تكون موجودةً[٣] فى الخارج، أو في العقل. و أيّاًمّا كان يلزم أن تكون موجودةً في الخارج[٤]؛ أمّا على التقدير الأوّل فظاهرٌ، و أمّا على التقدير الثاني فإنّ[٥] العقل موجودٌ في الخارج، و الموجود في الموجود في الخارج موجودٌ في الخارج[٦]. على أنّ هذه شبهةٌ ركيكةٌ لا يليق خطورها بمن[٧] له أدنى مسكةٌ؛ فإنّ معنى أنّه موجودٌ في العقل أنّه موجودٌ بوجودٍ[٨] غير أصيلٍ، و معنى أنّ العقل موجودٌ في الخارج أنّه موجودٌ بوجودٍ أصيلٍ، و الموجود[٩] الغير الاصيل إذا /SA20/ وجد في الموجود الأصيل لايلزم أن يكون أصيلاً. و كأنّه تصوّر الخارج مكاناً للعقل، و العقل مكاناً للأمر الاعتباري، فإنّ الموجود في مكانٍ موجودٍ في مكانٍ آخر يكون موجوداً في ذلك المكان، و هو غلطٌ بيّن!

و من العجب أنّ شيئاً يكون موجوداً في الخارج باعتبارٍ، معدوماً في الخارج[١٠] باعتبارٍ. نعم! الزنّاد قد[١١] يكبو و الجواد قد يعثر حين يعدو!

و ثانيها: إنّ الإمكان إنْ[١٢] كان موجوداً لكان إمّا حالاً في الحادث قبل وجوده، أو[١٣] في غيره؛

و جوابه: إنّه قد تبيّن أنّ إمكان الحادث هو إمكان شيءٍ من شيءٍ، فله اعتباران: أحدهما: أنّه إمكان في ذلك الشيء، و ثانيهما: أنّه إمكان شيءٍ. فبالاعتبار الأوّل عرضٌ من

---

١. م : من هذه.
٢. م،ج : زائدة.
٣. م : موجوداً.
٤. م : أو في العقل.
٥. م : فإنّ.
٦. م : فيه.
٧. م : لمن.
٨. ص : ـ بوجود.
٩. ق : الوجود.
١٠. ص : ـ و هو غلط ... الخارج.
١١. س: ربّما.
١٢. س : ـ و.
١٣. ج، س : لو.

أعراض ذلك الشيء حاصلٌ فيه، و بالاعتبار الثاني إضافةٌ للشيء بالقياس إلى وجوده. فكونه نعتاً للشيء بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره بالاعتبار الأوّل.

و ثالثها: إنّ الإمكان إضافةٌ بين المهيّة و الوجود. فلو كان موجوداً لم يتحقّق إلّا بعد ثبوت المهيّة و الوجود، فيلزم تقدّم الوجود على الإمكان.

و جوابه: إنّ الإمكان لكونه اعتبارياً لا يستدعي تحقّق المتضايفين[1] إلّا في العقل، لكنّهما[2] متعلّقان[3] بأمرٍ خارجيٍ، فيكون موضوعاً له موجوداً في الخارج كما تقدّم في بحث التقدّم.[4]

و اعلم! أنّ هذه الأجوبة كلّها غير موجّهةٍ، لأنّ المطلوب من الدليل كون الإمكان غير موجودٍ في الخارج، و حاصل هذه الأجوبة أنّه أمرٌ اعتباري؛ فلا يصحّ للجواب.

اللّهم إلّا[5] أن يوجّه الأسئلة بأن يقال: لو كان الإمكان معدوماً لم يستدع محلاًّ خارجياً، لكن المقدّم حقٌّ بتلك الوجوه الثلاثة، فالتالي مثله، فحينئذٍ يمكن الجواب بمنع الملازمة.

و يكفي أن يُقال في المنع: إنّ الإمكان و إنْ كان معدوماً في الخارج إلّا أنّه متعلّقٌ بأمرٍ خارجيٍ، فهو يستدعيه و يستغني عن ذلك الإطناب. لكن الإمام لم يورد الأسئله كذلك، و وجّه كلام الشيخ بأنّ الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، فالإمكان[6] إمّا أن يكون أمراً وجوديّاً ، أو عدمياً. و الثاني باطلٌ، لأنّه لا فرق بين عدم الإمكان و الإمكان العدمي، فإنّ التفرقة و الامتياز بين الأمور العدمية لا يحصل إلّا عند اختصاص كلٍّ منها بخاصّية بها يمتاز عن الآخر، و لا معنى للوجود[7] إلّا ذلك. فانقلب المعدوم موجوداً، و هو محالٌ. فتعيّن أن يكون الإمكان أمراً ثبوتياً. فإمّا أن يكون جوهراً و هو محالٌ، لأنّ الإمكان حالةٌ إضافيةٌ، فلا يعقل كونه موجوداً قائماً بنفسه ، و إمّا أن يكون عرضاً، فلابدّ له من محلٍّ.

ثمّ قال بعد القدح في إمكان الحادث قبل وجوده: لا نسلّم أنّ الإمكان أمرٌ وجوديٌ، بل عدميٌ، للوجوه المذكورة.

---

١. ق : المتقابلين.
٢. ص، ق : لكنها.
٣. م : يتعلّقان.
٤. ق : المتقدّم.
٥. ق : ـ إلاّ.
٦. ق : + لها.
٧. س : للموجود.

ثمّ [1] ما ذكروه من عدم الفرق بين عدم الإمكان و الإمكان المعدوم [2] منقوضٌ بالامتناع، للفرق بين سلب الامتناع و الامتناع [3] المعدوم. و لأنّا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات عن البعض، فإنّ عدم السبب و الشرط يقتضي عدم المسبّب و المشروط، و عدمهما لا يقتضي عدم السبب و الشرط.

هذا محصّل كلام الإمام في هذا المقام.

و من المكشوف البيّن أنْ لا توجيه لأجوبة الشارح عن هذا الكلام أصلاً [٤١]. على أنّ الإمام خالف ترتيب [4] البحث في تقديم [5] المعارضة على النقض. و هو [6] منع الدليل بعد تسليمه.

ثمّ قال: لو استدعى إمكان الوجود موضوعاً موجوداً لكان كلّ ممكن الوجود كذلك، فيلزم أن يكون العقول و النفوس متعلّقةً بموضوع.

و جوابه: إنّه فرقٌ بين إمكان الحادث و إمكان القديم، لأنّ إمكان الحادث إمكان شيءٍ في غيره، فهو متعلّقٌ بالغير يستدعي وجوده، و إمكان القديم ليس إلّا إمكان وجوده غير متعلّقٍ إلّا [7] بمهيّته بالقياس إلى وجوده، فإنْ قيس إلى مهيّته كان في العقل كعرض في موضوع، و إن قيس إلى وجوده كان كإضافة إلى مضاف [8] إليه.

[٢٢٩/١ـ١٠٨/٣] قوله: أمّا الصغرى فلأنّ [9].

الأولوية إنْ حصلت فلا يخلو إمّا أن يكون حصولها مع الحادث بالزمان، أو قبل الحادث بالزمان.

و الأوّل باطلٌ؛ لأنّ الكلام في حدوث تلك الأولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقّف [10] حدوث تلك الأولوية على حدوث أولويةٍ أخرى، و هلمّ جرّاً! فيلزم التسلسل في الأمور المرتّبة الموجودة معاً.

١. م : + قال.
٢. م : العدمي.
٣. م : امتناع.
٤. ص : الترتيب.
٥. ق : تقدّم.
٦. ص : ـ هو.
٧. ق : ـ إلّا.
٨. م : كان إضافة لمضاف.
٩. م : + الأولوية إنْ حصلت.
١٠. م : فيتقدّم. ص : فتوقف.

و الثاني أيضاً باطلٌ؛ لأنّ التوقّف حينئذٍ إمّا على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقاً عليه، أو على عدمها،ـ و عدمها[١] حاصلٌ قبل حدوث الحادث؛ فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه، و أيضاً يلزم حدوث الحادث[٢] قبل تلك الأولوية و بعدها، لحصول عدمها في الوقتين.

و أمّا الكبرى فلأنّ الأولوية ليست ثبوتيةً، فلا تفتقر إلى المادّة كما في الإمكان.

أجاب: بأنّ الوجوب متحقّقٌ فضلاً عن الأولوية، لأنّ وجود كلّ ممكنٍ مسبوقٌ بوجوبٍ، كما أنّه ملحوقٌ بوجوبٍ. و ذلك لأنّه ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه، و إلّا لزم التخصيص بلامخصّص، إذ تأثيره حينئذٍ بالنسبة إلى جميع الأوقات على السوية. و سيجيء له زيادة إيضاح.

ثمّ، إنّ هذا الوجوب إنّما يتحقّق بانتهاء سلسلة الاستعدادات إلى وجود الحادث، و وجود الحادث[٣] لا يتوقّف على وجودها بل على عدمها، لا مطلقاً و إلّا لزم قدم الحادث، بل على عدمها اللاحق.

و لمّا اشتمل كلام الإمام على منع و معارضة ففي هذا الكلام أشار[٤] إلى اندفاعهما، أمّا المنع فلتحقّق الوجوب، فكيف الأولوية؟! و أمّا المارضة فلأنّا نختار أنّ وجود الحادث يتوقّف على عدم الأولوية؛ و لا محذور، لتوقّفه على عدمها[٥] اللاحق لا مطلقاً.

و نقول أيضاً: كون وجود الحادث[٦] أولى إمّا أن يستلزم وجود الأولوية[٧] أو لا يستلزم. فإنْ استلزم[٨] لم يتوجّه منع الكبرى بعد التنزّل، لأنّه مبنيٌّ على عدمها؛ و إنْ لم يستلزم لم يتمّ المعارضة في الصغرى /SB20/، لأنّه لا يلزم من عدم الأولوية أن لا يكون أولى، كما لا يلزم من عدم العمى أن لا يكون زيدٌ أعمى.

[١٠٩/٣-١/٢٢٩] قوله: و اعلم! أنّ تأخّر الشيء عن غيره يُقال بخمسة معانٍ.

التأخّر مقولٌ بالاشتراك على خمسة معانٍ. و الّذي يضبطها[٩] أن يقال: المتأخّر إمّا أن

---

١. ص: ـ و عدمها. ٢. ق: ـ الحادث. ٣. ص: ـ و وجود الحادث.
٤. م: إشارة. ٥. س، ق: عدم. ٦. ص: ـ يتوقّف ... الحادث.
٧. م، ج: الأوليّة. ٨. ق: لم يستلزم. ٩. م: أضبطها.

يجامع المتقدّم في الوجود، أو لا يجامعه. فإن لم يجامعه فهو المتأخّر بالزمان؛ و إنْ جامعه فإمّا أن يكون بينه و بين المتقدّم ترتيبٌ باعتبار المعتبر و أخذ الآخذ، أو لا يكون كذلك. فإن كان بحسب الاعتبار فهو المتأخّر[١] بالرتبة أو المتأخّر[٢] بالوضع.

و هو إمّا بحسب المكان كما في صفوف المجلس، أو غيره كالأجناس مع الأنواع إذا[٣] أخذنا من طرف النوع أو أخذنا من طرف الجنس[٤]. و إن لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتأخّر[٥] إمّا أن لا يحتاج إلى المتقدّم[٦] و هو التأخّر بالشرف، أو يحتاج و هو التأخّر بالذات. فإمّا أنْ يكون المتقدّم علّةً تامّةً للمتأخّر و هو التأخّر[٧] بالعلّية، أو لا و هو التأخّر بالطبع.

و ربّما يُقال للمعنى المشترك «التأخّر[٨] بالطبع» و يخصّ التأخّر بالمعلولية باسم «التأخّر بالذات»، فيكون كلٌّ من التأخّر بالطبع و التأخّر بالذات[٩] مقولاً بالاشتراك على معنيين: عامّ و خاصّ. و المتقدّم و المتأخّر بالعلّية متلازمان وجوداً و عدماً، إلّا أنّ المعلول[١٠] فيهما تابعٌ للعلّة، و المتأخّر بالطبع يستلزم المتقدّم في الوجود من غير انعكاس.

هذا[١١] ما ذكره الشارح. و عندي أنّ العلّة التامّة ليست معتبرةً في التأخّر بالعلّية، بل المعتبر هو العلّة الفاعلية. يدلّ عليه قول الشيخ في بيانه: «إذا كان وجود[١٢] هذا عن آخر فإنّ ما وجود الغير عنه هو العلّة الفاعلية [٤٢]»، و في مثاله كحركة[١٣] اليد و حركة المفتاح، فإنّ حركة اليد ليست علّةً تامّةً لحركة المفتاح ضرورة توقّفها على اليد و على العضلات و على المفتاح[١٤] و غيرها، و حينئذٍ لا ينعكس المتقدّم[١٥] بالعلّية على المتأخّر، كما في الطبع[١٦].

و قد أُطلق اسم التأخّر بالذات في بيان حدوث الذاتي على التأخّر بالطبع، حيث جعل ما بالذات أقدم بالذات[١٧] على ما بالغير.

---

١. ق،ج، ص : المؤخّر.
٢. ق،ج،ص : المؤخّر.
٣. م : إنْ.
٤. ص : الحدّ.
٥. ص : المتأخّر.
٦. م، س : المقدم.
٧. م : المتأخّر.
٨. م : تأخّر.
٩. ق: بالذات و التأخر بالطبع.
١٠. ج، ص : +تابع.
١١. م : و هذا.
١٢. ج : وجوده.
١٣. م : مثال حركة.
١٤. م : على المفتاح و على العضلات.
١٥. ج : المقدّم.
١٦. م : المتأخّر بالطبع.
١٧. م : ـ بالذات.

[۱/۲۳۰-۳/۱۱۲] قوله: و لست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ الكتاب.

لأنّ وصول الحصول إلى التقدّم [۱] يشعر [۲] بأنّ له علّةً يصل الحصول منها إليه، و كذا المرور عليه يدلّ على ما منه [۳] المرور.

و أيضاً الضمير في «بينه» لو رجع إلى [٤] الوجود على ما فسّره الإمام لكان تقدير الكلام: إنّ المعلول لا يتوسّط بين الوجود، و العلّة في الوجود، و من الظاهر انّ قوله: «في الوجود» على هذا حشوٌ لا معنى له! و على أيّ وجهٍ يفسَّر كلام الشيخ فيه زيادةٌ كثيرةٌ، إذ يكفي في البيان أن يقال: إذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحقّ هذا الوجود إلّا بعد وجود الآخر. و باقي الكلام لاطائل تحته.

[۱/۲۳۰-۳/۱۱۲] قوله: و هذا إيراد المثال للتقدّم الذاتي.

المناسب أن يقال: [٥] كان [٦] إيراد المثال للتأخّر الذاتي [٤٣].

أمّا أوّلاً فلأنّ الكلام في أقسام التأخّر؛ و أمّا ثانياً فليطابق قوله: «فهذه بعديةٌ بالذات».

[۱/۲۳۰-۳/۱۱۲] قوله: و جعل قول الشيخ: «الوجود لا يصل».

حمل كلام الشيخ هيهنا على حجّتين على ثبوت التقدّم بالعلّية.

أمّا الحجّة الأولى فهي: إنّ الشيء إذا كان علّةً لآخر استحال وصول الوجود إلى المعلول إلّا بعد وصوله إليها و مروره عليها.

و أمّا الثانية: فلأنّه يقال: حرّكت يدى فتحرّك المفتاح، أو ثمّ تحرّك [۷]. و ذلك [۸] يدلّ على التقدّم.

ثمّ قال: الأولى ضعيفٌ، لأنّ قوله: «الوجود مرّ بالعلّة و وصل إلى المعلول» كلامٌ مجازيٌ! فإن أراد به أنّ العلّة مؤثّرةٌ في المعلول فقد بيّنّا أنّه لا يقتضي التقدّم، و إن أراد شيئاً آخر فلابدّ من تصويره. و الثاني تمسّكٌ بكلام أهل العرف؛ و هو ركيكٌ، لأنّا لا [۹] نعلم

---

۱. ج،ص : المتقدّم.
۲. ج، ص : مشعر.
۳. ص : فيه.
٤. ص : ـ إلى.
٥. ق، ص : ـ يقال.
٦. م : ـ كان.
۷. م : + المفتاح .س : تحرّكه.
۸. م : فذلك.
۹. ق : ـ لا.

أنّهم تصوّروا من ذلك التأثير، أو غيره.

و جواب الشارح ظاهرٌ.

[٢٣٠/١ـ١١٣/٣] قوله: و تقريره إنّ حال الشيء الّذي يكون له[1] بحسب ذاته.

ترتيب هذه المقدمات أن يقال: العدم أو[2] اللاوجود حالٌ للممكن بحسب الذات[3]، و الوجود حالٌ له بحسب الغير، و ما بالذات قبل ما بالغير بالذات، فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده بالذات، و هو الحدوث الذاتي. فهيهنا ثلاث مقدّمات.

أمّا أنّ العدم أو اللاوجود[4] للممكن بالذات، فلأنّ الممكن إمّا أن يقاس إلى الخارج، أو يقاس إلى العقل. فإنْ قيس إلى الخارج فإمّا أن يكون في الخارج مع وجود علّته[5]، أو لا مع وجود العلّة، فإن لم يكن مع وجود علّته[6] في الخارج يكون معدوماً، إذ لو كان موجوداً لكان مع وجوده علّته[7]. فالممكن بدون الغير في الخارج يكون معدوماً[8] يستحقّ العدم. و إن قيس إلى العقل، فإمّا أن يعتبره مع وجود علّةٍ، أو يعتبره مع عدم علّته[9]، أو لا يعتبره مع شيءٍ منهما. فإن [10]لم يعتبره مع شيءٍ منهما لايكون موجوداً و لا معدوماً، لأنّه لو كان موجوداً لكان مع اعتبار وجود علّةٍ، و لو كان معدوماً لكان مع اعتبار عدمها. فالحال الّذي للممكن إذن لم يكن مع الغير العدم أو اللاوجود. و لا نعني بالحال الذاتي إلّا ما يكون للشيء[11] بلا غير[12].

فإنْ قلت: لا نسلّم أنّ الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علّته[13] أو عدمها لايكون موجوداً[14]، فإنّ عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم؛ فربّما لا يعتبر العقل وجود العلّة و يكون الممكن موجوداً.

فنقول: المراد إنّه لا يكون موجوداً و لا معدوماً عند العقل، فإنّ العقل إنّما يعتبر وجود

---

١. س، ق : ـ له. ٢. م : و. ٣. ج : ذاته.
٤. م : + حال. ٥. م : علّة. ٦. م : علّة.
٧. م : علّة. ق : ـ العلّة فإن ... علته. ٨. س، ص : معدوم. ٩. م : علّة.
١٠. ج، ص : و ان. ١١. م : بشيء. ١٢. ق : تميّز.
١٣. م : علّة. ١٤. س : + و لا معدوماً.

الممكن باعتبار وجود علّته[١]، و عدمه باعتبار عدم علّته[٢]، فإذا قطع النظر عن وجود العلّة و عدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن و عدمه [٤٤].

و قد أشار الشارح إلى هذا في آخر الفصل بقوله: «و تقرير[٣] النتيجة إنّ تجرّد تلك[٤] المهيّة عن اعتبار الوجود يكون لها[٥] قبل وجودها بالذات». فقيّد «باعتبار الوجود» حتّى لا يسبق الوهم إلى أنّ اللاوجود في نفس الأمر.

و أمّا إنّ الوجود حالٌ للممكن بحسب الغير فهو ظاهرٌ؛

و امّا إنّ ما بالذات أقدم ممّا بالغير فلأنّ رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات، و رفع الذات يستلزم[٦] رفع ما بالغير، فيكون رفع ما بالذات مقتضياً لرفع ما بـالغير دون العكس. و لا نعني بالتقدّم الطبيعي إلّا هذا المعنى.

قال /SA21/ الإمام: لا شكّ أنّ الممكن إذا كان منفرداً عن الغير يكون معدوماً مستحقّاً للعدم،لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات و إلّا كان[٧] ممتنعاً بالذات لا ممكناً. نعم! الممكن لا يستحقّ الوجود لذاته و هو لا يستلزم أنّ الممكن يستحقّ اللاوجود لذاتـه. ففرقٌ ما بين عدم استحقاق الوجود و استحقاق العدم.

و المغالطة إنّما هي في لفظ الانفراد عن الغير؛ فإنّ المراد به إمّا عدم اعتبار الغـير، أو اعتبار الغير. فإنّ كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد اسـتحقّ العدم أو اللاوجود، بل في هذه الحالة لا يستحقّ العدم و لا اللاوجـود[٨]، و إلّا لكـان[٩] ممتنعاً. و إن كان المراد اعتبار عدم[١٠] الغير فمسلّمٌ أنّ الممكن لو انفرد لا يستحقّ العدم أو اللاوجود. لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته[١١]؛ بل لعدم العلّة، و هو معنى قوله: «فلا يكون الانفراد انفراداً».

و جوابه: إنّ الممكن لو انفرد لاستحقّ العدم أو اللاوجود، بل قال: الممكن لو انـفرد لاستحقّ العدم[١٢] أو لا يكون له وجود.

---

١. م: علّة.
٢. م: علّة.
٣. س، ص: تقدير.
٤. م: ـ تلك.
٥. ق: ـ يكون لها.
٦. ق، ص: يقتضي.
٧. م: لكان.
٨. ق: الوجود.
٩. ج: كان.
١٠. ص: + اعتبار.
١١. م: بذاته.
١٢. ق: ـ بل قال ... العدم.

و قوله: «لا يكون له وجود» ليس عطفاً على العدم حتّى يكون معناه استحقّ العدم أو اللاوجود و يرد السؤال، و إلّا لكانت الجملة معطوفةً على المفرد؛ بل هو عطفٌ على قوله: «استحقّ[١] العدم.» و[٢] معناه سلب استحقاق الوجود، لا استحقاق اللاوجود. و قد صرّح الشارح بهذا المعنى في قوله: و[٣] أمّا بحسب العقل فلم يستحقّ العدم و لا الوجود.

فالمدّعى أحد الامرين: و هو إنّ الممكن إذ[٤] انفرد عن الغير استحقّ العدم، أو لايستحقّ الوجود. و أحدهما لازمٌ، لأنّ الممكن إمّا في العقل أو في الخارج. فإنْ كان في العقل فإمّا مع اعتبار[٥] وجود العلّة، أو مع اعتبار عدمها،أو لا مع اعتبار شيءٍ منهما. و لا شكّ أنّ وجود العلّة غير الممكن و عدم العلّة[٦] أيضاً غيره[٧] في العقل. فالانفراد عن الغير هيهنا عدم اعتبار وجود العلّة و عدمها، و الممكن في هذه الحالة لا يستحقّ[٨] الوجود.

و إنْ كان بالنظر إلى الخارج فإمّا أن يكون مع وجود العلّة، أو مع عدمها. لا ثالث للقسمين في الخارج، لكن عدم العلّة ليس غيراً في الخارج. فالانفراد عن الغير هيهنا هو أن لا يكون مع وجود العلّة و هو في هذه[٩] الحالة[١٠] مستحقٌّ للعدم.

و قوله: «لم يكن بين القسمين الأخيرين فرقٌ» و إنْ [١١] أوهم أنّ الممكن بحسب الخارج على ثلاثة أقسام: مع وجود العلّة، و مع عدمها، و لا مع الامرين؛ إلّا أنّ المراد أنّه ليس له[١٢] بذلك الاعتبار القسمان الأخيران في الخارج، إذ لا يتصوّر أن يكون في الخارج لا مع وجود العلّة و لا مع عدمها.

فقد ظهر أنّ الممكن إذا انفرد عن الغير فإمّا أن يستحقّ العدم إنْ كان بالقياس إلى الخارج، أو لا يستحقّ الوجود إنْ كان بالقياس إلى العقل.

و هب![١٣] إنّ استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات؛ لكن لا شكّ في أنّ عدم استحقاق الوجود بالذات، فأحد الأمرين لازمٌ و هو المطلوب. هذا نهاية تقرير الكلام في

---

١. م : يستحقّ.
٢. م :ـ و.
٣. م : ـ و.
٤. م : لو.
٥. ص : فإما باعتبار.
٦. م : + غير الممكن.
٧. م : ـ غيره.
٨. ص : ـ لا يستحقّ.
٩. س : هذا.
١٠. س، ص : الحال.
١١. س،ق : فإنّ.
١٢. م : ـ له.
١٣. م : ثبت.

هذا المقام!

و فيه نظرٌ من وجوهٍ:

أحدها: إنّ استحقاق العدم إذا لم يكن ذاتياً للممكن لم يكن له دخلٌ في الاستدلال؛ بل يكفي أن يقال: الممكن بالنظر إلى ذاته لا يستحقّ الوجود من ذاته، فيكون[١] عدم استحقاق الوجود متقدّماً على استحقاق الوجود و هو الحدوث الذاتي؛ فما ذلك الإطناب؟

على أنّ الحدوث كون وجود الشيء متأخّراً عن عدمه، حتّى أنّ هذا التأخّر إنْ كان بالزمان كان زمانياً، و إنْ كان بالذات كان ذاتياً، و تأخّر الوجود عن لااستحقاقية الوجود لا يستلزم تأخّره عن العدم. اللّهمّ إلّا أن يصطلح على أنّ[٢] الحدوث الذاتي بهذا المعنى، لكنّه مخالفٌ لما سبق.

و ثانيها: إنّه لا يلزم من كون الشيء بحيث متى[٣] ارتفع شيءٌ آخر دون العكس تقدّم له أصلاً. فإنّ اللازم إذا كان صفةً للملزوم يتأخّر[٤] عنه بالطّبع، مع أنّه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس؛ بل لو ارتفع شيءٌ[٥] لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخّراً عنه. و ارتفاع ما بالذات و إنْ استلزم ارتفاع الذات، إلّا أنّه ليس[٦] لارتفاعه، فلا يلزم تقدّمه على ما بالغير.

و الحاصل: إنّه قد اعتبر في التقدّم الطبيعي أن يكون المتقدّم بحيث يحتاج إليه المتأخّر، و احتياج ما بالغير إلى ما بالذات غير لازمٍ.

[١/٢٣٢ـ٣/١١٧] قوله: يريد أن ينبّه على أنّ المعلول لا يتخلّف عن علّته التامّة.

لقائلٍ أن يقول: امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة في قوّة وجوب حصول المعلول عند حصول العلّة التامّة. و قد عبّر عن هذه القضية في الفصل الآتي «بالإشارة»، و عن تلك القضية في هذا الفصل «بالتنبيه». فإنْ كانت برهانيةً فكيف صارت هيهنا تنبيهية[٧]؟! و

---

١. ص: ليكون. ٢. ق: ـ انّ. ٣. ج: إذا. ص: لو.
٤. س: متأخّر. ٥. م: الشيء. ٦. م: + لازماً.
٧. م، ق: بتنبيهة.

إلّا فكيف صارت ثمّة معبّراً عنها بالإشارة؟!

و جوابه: إنّه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها و لم‌يذكر في هذا الفصل إلّا مجرّد الدعوى، فلذلك عبّر عنها هيهنا[١] بالتنبيه، و ثمّة بالإشارة [٤٥].

[١/٢٣٢ـ٣/١١٨] قوله: و المنسوب إليه إمّا أَدَمي.

أي: النسبة إما إلى «أدم»، فيقال: أَدَمي بالقصر و الفتح؛ و إمّا إلى «آدمة»، فيقال: آدمي بالمدّ و الكسر. و هو خَطأٌ! لوجوب ردّ الجمع إلى الواحد في النسبة.

[١/٢٣٤ـ٣/١٢٠] قوله: تنبيهٌ و إشارةٌ.

فی الفصل حكمان:

أحدهما: إنّ الممكن لا يترجّح[٢] أحد طرفيه على الآخر إلّا[٣] بسببٍ، و التنبيه عليه.

و ثانيهما: إنّ السبب في سببيته واجبٌ أي: السبب إذا كان تامّاً يجب[٤] حصول المسبّب عنه، و الإشارة إليه. و ذلك لأنّ المعلول لو لم يجب حصوله عن العلّة التامّة كان صدوره عنها ممكناً، إذ لا وجه للامتناع؛ فلابدّ[٥] له من سببٍ آخر لا إلى نهاية. و أيضاً لا يكون ما فُرض، علّةً تامّةً[٦].

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يصير وجود المعلول بحسب العلّة أولى من العدم، و لم‌ينته[٧] إلى حدّ الوجوب[٨]؟

لأنّا نقول: المعلول مع تلك الأولوية إنْ امتنع لا صدوره عنه فقد وجب، و إنْ لم‌يمتنع كان مع تلك الأولوية بحيث يمكن أن يصدر عنه تارةً، و يمكن أن لايصدر عنه أخرى. و حينئذٍ إنْ لم يتوقّف صدوره عنه على أمرٍ آخركان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لالمرجّح [٤٦]، و هو محالٌ؛ و إن توقّف لم تكن العلّة تامّةً، هذا خلفٌ!

و من فوائد الإمام: إنّ الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم، فإنّ جميع الأمور

١. ج، س :ـ هيهنا.
٢. م : لا يرجّح.
٣. س : ـ إلّا.
٤. ج، س : بحسب.
٥. م : فلا به.
٦. م : + علّة تامّة.
٧. س : ينتبه.
٨. ص : الوجود.

المعتبرة /SB21/ في مؤثرية الباري تعالى في العالم[1] إمّا أن يكون أزلياً، أو لا يكـون. و الثاني باطلٌ، لأنّه لو كان شيءٌ منها حادثاً لافتقر إلى مؤثّر، فيعود الكلام فيه فيتسلسل. فتعيّن أن يكون الأمورالمعتبرة في مؤثّرية اللّه[2] ـ تعالى ـ في العالم أزليةٌ، فيكون العالم أزلياً لوجوب ترتّب الأثر على العلّة التامّة.

و لا مخلص عن هذه الشبهة عندي إلّا بالفرق بين الترجيح بلا مرجّح و الترجّح بـلا مرجّح؛ و بتجويز الأوّل دون الثاني[3] [٤٧].

[١/٢٣٥ـ٣/١٢٢] قوله: مفهوم أنّ العلّة[4] بحيث يجب عنها[5] «آ» كون الشيء بحيث يصدر عنه «آ»[6] غير كونه بحيث يجب[7] عنه[8] «ب».

فهاتان الحيثيتان إنْ قوّمتا أو قوّم إحديهما[9] يلزم التـركيب [٤٨]، و إلّا لزم اتّـصافه بصفتين في الخارج. فتعدّد الصدور يستلزم التركيب[10] أو تعدّد الصفات فـي الخـارج. فالواحد الحقيقي و هو مالا تركيب فيه ولا له جهاتٌ و صفاتٌ في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد[11].

و هذا القدر هو الّذى اكتفى به الشارح في التقرير. و لا إشكال عليه إلّا أن يقال: إنْ أريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما في الخارج فـهو[12] مـمنوعٌ، و لِـمَ لا يـجوز أن يكـون وجوب[13] «آ» في الخارج من حيث يجب عنه «ب»؟ و إنْ أريد تغايرهما في العقل فلا نسلّم أنّه يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج، و هو ظاهرٌ.

و الجواب: إنّ المؤثّر مالم يكن له خصوصيةٌ بالقياس إلى أثرٍ معيّنٍ لم يحصل منه ذلك الأثر[٤٩]. و تلك الخصوصية أمرٌ وجوديٌ و العلم به ضروريٌ.

ثمّ إنّ تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه إلّا أثرٌ

---

١. ج، ق : ـ في العالم.
٢. م : الباري.
٣. ص، ق : دون الثاني.
٤. م : ـ أن العلّة ،+كون الشيء.
٥. م : عنه.
٦. م : ـ كون الشيء بحيث يصدر عنه «آ».
٧. ق، ج : يجب.
٨. ق : ـ عنه.
٩. م : أحدهما.
١٠. م : مستلزم للتركيب.
١١. م : + في الخارج.
١٢. ج : و هو.
١٣. ق : ـ وجوب.

واحدٌ، و إلّا أمكن أن يحصل عنه أثرٌ[١] آخر باعتبار حالةٍ أخرى و خصوصية[٢] إلى ذلك الأثر. و قد عبّر الشارح عنها[٣] بالصدور غير[٤] الإضافي، و أشار إلى هذا التفصيل في آخر الفصل. و نحن و إنْ أصدرنا حركاتٍ متعدّدة فما لم تحصل لنا خصوصيةٌ بالنسبة إلى حركةٍ لم تصدر عنا[٥] تلك الحركة، و أقلّها إرادة تلك الحركة، فأنّها حالةٌ خارجيةٌ مخصوصةٌ بها. فكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها[٦] الأشياء الكثيرة إلّا إذا كان لها[٧] مع كلٍّ منها خصوصيةٌ لا يكون لها بالنسبة إلى آخر.

و ممّا يوضح هذا إنّ كلّ ممكنٍ مسبوقٌ بوجوب و هو وجوب صدوره عن الفاعل . فوجوب[٨] صدور الأثر عن المبدأ الأوّل إمّا لذاته أو لغيره، فإنْ كان لغيره لم يكن مستنداً إليه بالذات، و الكلام فيه، و إنْ كان لذاته و ذاته واحدٌ حقيقيٌ فلا يتصوّر منه بالذات حصول شيئين [٥٠].

هذا خلاصة الكلام في[٩] هذا المقام.

و أمّا تقرير ماذكره الشيخ: فهو إنّ الحيثيتين إنْ قوّمتا يلزم التركيب، و إنْ لزمتا فذلك[١٠] الواحد يكون علّةً لهما، لأنّ الملزوم علّةٌ للازم. و حينئذٍ يكون علّيته[١١] لاحديهما غير علّيته[١٢] للأخرى. فيلزم التسلسل، أو ينتهي إلى التركيب.

و يرد عليه أنّا لا نسلّم أنّهما يحتاجان إلى علّة، و إنّما يحتاجان لو كانتا وجوديتين، و هو ممنوعٌ [٥١] ! سلّمناه، لكن لا نسلّم أنّ الملزوم علّةٌ للازم.

فإنْ قلت : اللازم إذا كان خارجاً عن الشيء عارضاً[١٣] له لم يكن بدٌّ من أن يكون معلولاً [٥٢] !

فنقول: حيثية العلّة إنّما يجب تحقّقها في العلّة الفاعلية، لا في كلّ علّةٍ. و المنع الأوّل مندفعٌ[١٤] بما ذكرنا. و كذا المنع الثاني، لأنّ الشيخ فرض الدلالة في اللّه ـ تعالى ـ و لا بدّ أن

---

١. م : ـ أثر. ٢. م : + أخرى. ٣. م : ـ عنهما.
٤. م : ـ غير. ٥. ق : عنه. ٦. م : عنه.
٧. م : ـ لها. ٨. ص : وجوب. ٩. م : + تقدير.
١٠. س : ذلك. ١١. م : علّة. ١٢. م : علّة.
١٣. ق : لازماً. ١٤. يندفع.

يكون علّةً لهما حينئذٍ. و هذه القاعدة و إنْ كانت كلّيةً مطّردةً عندهم في جميع الصور و المسائل إلّا أنّ المعلّل ربّما يفرض الكلّي في صورة و يستدلّ عليه، و لا[١] بُعد فيه؛ و لا سيّما إذا كانت الدعوى واضحةً و المقصود زيادة الوضوح، و إليه أشار الشارح بقوله: «و لزيادة الوضوح قال: و ذانک[٢] الشيئان» ... إلى آخره».

و على هذا يكون قوله: «و كلّ ما يلزم عنه[٣] اثنان معاً ليس أحدهما بتوسّط الآخر فهو منقسم الحقيقة» ليس على الإطلاق؛ بل المراد ما إذا كان علّةً للوازمه. و هذا التقييد[٤] إنّما يستفاد من خصوص الدلالة باللّه ـ تعالى ـ.

[١/٢٣٦ـ٣/١٢٤] قوله: و في بعض النسخ بزيادة[٥] «أو بالتفريق».

الحيثيتان إمّا أن يكون إحديهما[٦] مقوّماً، أو لا بل[٧] يكون كلٌّ منهما خارجاً. و الأوّل يقتضي التركيب. فالتركيب لا يتوقّف على كونهما مقوّمين، و الشارح بيّنه من مأخذٍ آخر[٥٣]؛ و هو أنّه لو كان إحديهما مقوّماً و الأُخرى خارجاً لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام. فلابدّ أن يكون لحيثية الاستلزام مبدأ ، فإنْ كان خارجاً عاد الكلام فيه إلى أن ينتهي إلى أنّه مقوّمٌ. و المراد بذلك اللازم في قوله: «حيثية استلزامه ذلك اللازم» هو[٨] أحد الشيئين المعلولين الحاصل لحيثية الاستلزام[٥٤].

[١/٢٣٦ـ٣/١٢٤] قوله: يلزم منه تركّبٌ[٩] إمّا في مهيّة[١٠] الشيء.

لمّا ذكر أنّ جميع الأقسام ينتهي إلى التركيب ذكر أقسام التركيب. و الظاهر من[١١] كلام الشيخ أنّ الحيثيتين إذا[١٢] كانتا مقوّمتين فإمّا أن تكونا مقوّمتين للمهيّة، أو للوجود، أو بالتفريق أي: الحيثيتين تدلّان على التركيب . فإمّا أن يكون التركيب[١٣] في المهيّة، أو في

---

١. ج، س : فلا.
٢. م : ذالك.
٣. م : منه.
٤. م : التقيّد.
٥. ق : لزيادة.
٦. م : أحدهما.
٧. س : ـ بل.
٨. م : ـ هو.
٩. م : تركيب.
١٠. م : + ذلك.
١١. س، ق، ص : في.
١٢. م : أنّ.
١٣. م : ـ فإمّا ... التركيب.

الوجود، أو فيهما بالتفريق بأن تكون حيثيةٌ للمهيه و حيثيةٌ أخرى للوجود.

و الشارح قال: التركيب إمّا في مهيّته، أو بسبب وجوده بعد كونه شيئاً حتّى إذا كان شيءٌ في نفسه[١] ينضمّ إليه الوجود كان مركّباً من الوجود و المهيّة؛ أو يكون التركيب بحسب تفريقه إلى أجزاء أو إلى جزئيات. و إنّما حمل كلام الشيخ على هذا لأنّ التركيب في الوجود غير معقول.

و وجه الحصر أن يقال: التركيب في الشيء إمّا قبل الوجود، أو مع الوجود، أو بعد الوجود[٢]. أمّا التركيب قبل الوجود فهو التركيب في المهيّة؛ و أمّا التركيب مع الوجود فهو تركيب المهيّة مع الوجود؛ و أمّا التركيب بعد الوجود فهو[٣] تركيب الشيء المنقسم إلى جزئياته أو إلى أجزائه[٤].

و قد يُقال: التركيب إمّا أن يحصل بعد الوجود، أولا[٥٥]. و الثاني هو التركيب في المهيّة كتركّب الجسم من المادّة و الصورة[٥]. و الأوّل إمّا أنْ يحصل بتفريق الشيء، أو لا و الثاني كتركّب الموجود من المهيّة و الوجود؛ و الأوّل[٦] كتركيب البيت من أجزائه، و كجزئيات شيءٍ واحدٍ إذا فرض كلّها المجموعي.

و في هذا الّذي حمل الشارح عليه إنّ حصول التركيب بالتفريق غير معقول[٥٦]، و إنّ المنقسم[٧] إلى الجزئيات يستحيل أن يكون مركباً منها[٨] و إلّا لم يكن جزئياته، بل أجزائه.

[١/٢٣٦ـ٣/١٢٥] قوله: و[٩] عارض الفاضل[١٠].

قد علمت أنّ تغاير الحيثيتين[١١] يستلزم أحد الأمرين: إمّا تركّب العلّة، أو تعدّد صفاتها ـ كما نصّ الشارح عليه في قوله[١٢]: «بل هو شيئان أو شيءٌ موصوفٌ بصفتين» ـ.

و الإمام حمل كلام /SA22/ الشيخ على ظاهره، و حكم بذهابه إلى أنّ تغاير الجهتين مفهوماً يستدعي تركيب[١٣] العلّة في الحقيقة لا غير.

---

١. م: شيء بنفسه.
٢. م: أو بعده.
٣. ق: ـ المهيّة ... فهو.
٤. م: إلى أجزائه أو جزئياته.
٥. ق: الوجود.
٦. ق: ـ أمّا أن ... و الأوّل.
٧. م: التقسيم.
٨. ق: ـ منها.
٩. ج، س: ـ و.
١٠. م: + الشارح.
١١. ق: ـ الحيثيتين.
١٢. س: عليه بقوله.
١٣. م: تركبّ.

ثمّ أورد عليه نقوضاً: و هي إنّ الدليل المذكور لوصحّ يلزم[١] أن لا يسلب عن الواحد إلّا شيءٌ واحدٌ. فإنّه لو سلب عنه شيئان كالشجر و الحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر[٢]. فإنْ كان[٣] أحد المفهومين مقوّماً يلزم التركيب، و إنْ كانا عارضين كانا معلولين. فعلّيته لأحدهما غير علّيته للآخر، و يعود الكلام؛ فيتسلسل أو ينتهي إلى[٤] التركيب.

و أنْ لا يتّصف الواحد إلّا بصفةٍ واحدةٍ، فإنّ المفهوم من اتّصافه بالجلوس مثلاً غير المفهوم من اتّصافه بالقيام إلى آخره.

و أن لا يقبل الشيء[٥] الواحد إلّا شيئاً واحداً. فإنّ قبول أحدهما غير قبول الآخر.

و هذه النقوض[٦] مندفعةٌ بالمنعين المذكورين ، لورودهما عليها لا[٧] على أصل الدليل.

و تحرير جواب الشارح: إنّ السلب و الاتّصاف و القبول متعدّدٌ لاختلاف الحيثيات و الاعتبارات. فإنّ السلب يتوقّف على مسلوب و مسلوب عنه، فالسلب عن الشيء بالقياس إلى مسلوبٍ غيره بحسب مسلوبٍ آخر. و كذا اتّصاف الشيء بوصفٍ غير اتّصافه بآخر، و قبول الشيء لقبولٍ غير قبوله لآخر. و كما أنّ السلب عن الشيء و اتّصافه و قبوله يتعدّد كذلك الشيء يتعدّد بحسب تلك الحيثيات، و صدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال، فجاز أن يتعدّد السلب و الاتّصاف و القبول بحسب تعدّد الشيء لتعدّد[٨] الحيثيات.

و أمّا الصدور فلمّا لم يتوقّف إلّا على شيءٍ واحدٍ و هو ذات العلّة لم يكن له[٩] حيثياتٌ متعدّدةٌ، فتعدّده لا يكون إلّا للتركيب. فلهذا استلزم تعدّد الصدور التركيب[١٠] و لم يستلزم تعدّد السلب و الاتّصاف و القبول التركيب.

و إنّما قلنا: «إنّ الصدور لا يتوقّف إلّا على أمرٍ واحدٍ» لأنّه[١١] لو توقّف على أمرين يكون أحدهما ممكناً لاستحالة تعدّد الواجب ، فيكون له صدورٌ يتوقّف على أمرين؛

---

١. م، س : لزم.
٢. م : + عنه.
٣. م : + مفهوم.
٤. م : ـ إلى.
٥. م : ـ الشيء.
٦. م : الشبهة.
٧. م : إلّا.
٨. م : و تعدّد.
٩. م : لها.
١٠. م : التركّب.
١١. س، ق، ص : فلأنّه.

فيلزم التسلسل و لا ينتهي الممكنات إلى مبدأٍ واحدٍ.

هذا غاية توجيه الكلام هيهنا.

و فيه نظرٌ [٥٧] لأنّ الشيء المسلوب عنه أو الموصوف أو القابل إذا كانت[١] له حيثيات فتلك الحيثيات إمّا أن تكون اعتبارية فلِمَ لا يجوز أن يكون تعدّد الصدور أيضاً بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية؟! و إمّا أن يكون خارجيةً، و حينئذٍ يعود الكلام. لأنّها إمّا أن يكون مقوّمةً، فيلزم التركيب؛ أو عارضةً، فيلزم أن تكون علّيته لهذا غير علّيته لذاك، فيلزم[٢] التسلسل. فالمحذور ما اندفع أصلاً! و لئن نزّلنا عن هذا المقام و لكن[٣] الصدور أيضاً يتعدّد بحسب تعدّد الجهات، و الفنّ مملوء عنه

و أمّا أنّه لو توقّف على أمرين يكون لأحدهما صدورٌ و هلمّ جرّاً، فإنّما يلزم التسلسل لو كان لأحدهما صدورٌ آخر، بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض. فإنّا لو فرضنا صدور شيءٍ عن شيءٍ فهذا الصدور يتوقّف على الصادر[٤] و المصدر، و الصادر ممكنٌ و له[٥] صدورٌ هو نفس ذلك الصدور، فلا يتسلسل أصلاً.

[١/٢٣٦ـ٣/١٢٧] قوله[٦]: الصدور يُطلق على معنيين.

منظورٌ فيه أيضاً، لأنّ هذا الإطلاق ليس في العرف، و لا بحسب اصطلاح القوم؛ بل الصدور الغير[٧] الإضافي غير معقولٍ

و العبارة الصحيحة أن يقال: هيهنا شيئان: الصدور، و حيثية الصدور. و الصدور و إنْ كان إضافياً إلّا أنّ حيثية الصدور و هي الخصوصية الّتي للعلّة ليست إضافيةً على ما أشرنا إليه قُبيل[٨] هذا[٩].

[١/٢٣٨ـ٣/١٢٩] قوله: و احتجّوا على ذلك بأنّه[١٠] لو لم يكن كذلك.

---

١. ق، س : كان. ٢. ج، ص : ويلزم. ٣. س : ليكن.
٤. م : المصادر. ٥. ص : و له. ٦. س : و قوله.
٧. ص : غير. ٨. م : قبل. ٩. م : + فتأمّل.
١٠. م : بأنّ الحال.

أي[١]: لابدّ من تجويز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة. فإنّا إنْ لم نجوّز ذلك لزم[٢] القول بحوادث لا إلى نهاية[٣]. لأنّ واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز أن يكون علّةً تامّةً لحادثٍ مّا، و إلّا لزم قدمه. فصدور الحادث عنه يتوقّف على حادثٍ آخر، و هلمّ جرّاً!

و تقرير الوجه الأوّل: أنّه لو وجد الحوادث لا إلى أوّل فإمّا أن يكون لها كلّيةٌ حاصرةٌ أي: إمّا أن يكون كلّ الحوادث موجوداً أو لا يكون كلّها و[٤] مجموعها موجوداً. و الأوّل باطلٌ، لاستحالة انحصار غير المتناهي؛ و كذا الثاني، لأنّ كلّ واحدٍ منها موجودٌ، فيكون الكلّ موجوداً. و على محاذاة ما في الكتاب إنّه لو وجد الحوادث لا إلى أوّل يكون كلّ واحدٍ منها موجوداً، فيكون الكلّ موجوداً. فيلزم أن يكون لما[٥] لانهاية له كلّيةٌ حاصرةٌ في الوجود، و هو محالٌ. و على هذا[٦] يكون قوله: «و إنْ لم يكن لها كلّيةٌ[٧] حاصرةٌ لأجزائها معاً فإنّها في حكم ذلك»، مستدركاً[٨] لا حاجة إليه أصلاً[٩]!

[٢٣٩/١ـ٣/١٣٢] قوله: لأنّ ذلك يقتضي قدم الفعل.

الحكماء يستدلّون على قدم فعل اللّه ـ تعالى ـ بوجهين[١٠]:

الأوّل: من حيث الفاعل. و تقريره: إنّ الواجب لذاته واجبٌ في جميع صفاته الأوّلية، و كلّ ما يحتاج[١١] إليه في التأثير حاصلٌ لذاته، و قد ثبت أنّ المعلول لا يتخلّف عن العلّة التامّة؛ فيلزم قدم الفعل. والتقييد بالأوّلية لخروج الصفات الإضافية. /SB22/

و الثاني: من حيث الفعل. و تحريره: إنّه لا يجوز أن يكون فعله ـ تعالى ـ معدوماً ثمّ يوجد، إذ العدم الصريح لا تميّز فيه[١٢] حتّى يكون فيه إمساك الفاعل عن إيجاده[١٣] أولى في بعض الأحوال من إيجاده في بعضٍ[١٤]، أو حتّى يكون لا صدوره عن الفاعل أولى في بعض الأحوال من صدوره في بعضٍ، بل[١٥] لو كان صدوره واجباً لكان في جميع الأحوال،

---

١. ق: البحث.
٢. م: يلزم.
٣. ج: لا نهاية لها.
٤. م: + لا.
٥. س: ما.
٦. م، ق: + التقدير.
٧. ق: و إنْ لم ... كليّة.
٨. م: مستدرك.
٩. س: ـ أصلاً.
١٠. س: لوجهين.
١١. ق: كلّ محتاج.
١٢. م: يتميّز.
١٣. س، ق: المادّة.
١٤. م: + الأحوال.
١٥. ص: ـ بل.

أو لا[١] صدوره كان في جميع الأحوال. فيلزم إمّا قدم الفعل، أو عدمه بالمرّة[٢]. و هذا بالحقيقة[٣] ردٌّ على من قال: إنّما حدث في الوقت لأنّه كان أصلح لوجوده، أو كان ممكناً فيه، و هم الفرقة الأولى و الثانية.

و تقييد العدم «بالصريح» احترازٌ عن عدم الحادث المسبوق بالمادّة.

[٢٤٠/١ـ١٣٦/٣] قوله: و أمّا توقف الواحد منها[٤].

قدّم على الجواب مقدّمةً؛ و هي أنْ ليس معنى توقّف الحادث على حادثٍ آخر أو[٥] احتياجه إليه أنّهما موجودان معاً و يتوقّف[٦] وجود الثاني على وجود الأوّل أو يحتاج إليه؛ بل معناه التوقّف و الاحتياج في العدم أي: إنّهما معدومان معاً. لأنّ الحادث الآخر لا يوجد مع الحادث الأوّل، و الحادث الآخر لا يوحد إلّا بعد الحادث الأوّل.

ثمّ إنّ المتكلّمين لمّا أثبتوا أوّل الأوقات و أوّل الحوادث فلعلّهم فهموا من توقّف الحادث على انقضاء مالا نهاية له أنّه يكون فيما مضى وقتٌ لا يوجد فيه شيءٌ من الحوادث، ثمّ يبتدئ الحوادث و ينقضي مالا نهاية له[٧] منها، ثمّ يوجد هذا الحادث. فالشيخ استفسر و قال: قولكم: يلزم أن يكون وجود هذا الحادث موقوفاً على انقضاء مالا نهاية له حتّى تصل النوبة إليه و هو محالٌ، إنْ عنيتم به[٨] أنّ هذا[٩] الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهيةٍ موجود كلّ منها في وقتٍ، فلا نسلّم أنّه محالٌ؛ بل هو عين صورة النزاع، و إنْ عنيتم به ذلك المعنى[١٠] و هو أن يكون وقتٌ مّا لا يوجد فيه حادث أصلاً ثمّ يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثمّ بعدها يوجد[١١] هذا الحادث؛ فلانسلّم الملازمة و إنّما يصدق لو كان فيما مضى وقتٌ كذلك، و هو أوّل المسألة.

على أنّ كلّ وقتٍ فرض لا يكون بينه و بين الحادث الآخر إلا عددٌ متناهٍ، ففي جميع الأوقات كذلك، إذ لا فرق عندكم بين الجميع[١٢] و كلّ واحدٍ. و إليه أشار بقوله: «بل أيّ

---

١. س: و.
٢. م: ـ بالمرّة.
٣. ق: هذا ردّ.
٤. س، ق: فيها.
٥. ص: و.
٦. س: ـ الحادث ... يتوقّف.
٧. ق: ـ أنّه يكون ... نهاية له.
٨. ج، س: ـ به.
٩. ق: ـ هذا.
١٠. س، ق: ـ المعنى.
١١. ص، ق: ـ يوجد.
١٢. س: الجمع.

وقتٍ فُرِضت»...إلى آخره».

و قول الشارح: «و كان[١] وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقّفاً على انـقضاء مالانهاية له» مشتملٌ[٢] على التناقض، لأنّه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيءٌ من الحوادث، فكيف يفرض[٣] فيه وجود الحوادث اليومي؟! اللّهمّ إلّا أن يراد بذلك الوقت اليوم[٤] أي: وجود الحادث اليومي في[٥] اليوم يتوقّف على انقضاء مالانهاية له . لكنّه خـلاف الظاهر[٦]، بل هو عين الشقّ الثاني من استفساره[٧][٥٨].

و العبارة المنقّحة هيهنا أن يقال: إنْ عنيتم بقولكم «لو كان قبل كلّ حادثٍ حادثٌ إلى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفاً[٨] على انقضاء ما لا نهاية له» أنّ وجود هذا[٩] الحادث يتوقّف على انقضاء مالا نهاية له في أوقاتٍ متناهيةٍ حتّى يكون من الأوقات ما لا يوجد فيه حادثٌ؛ فلا نسلّم الملازمة. وإنْ أردتم توقّف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في أوقاتٍ غير متناهيةٍ؛ فالملازمة مسلّمةٌ، و بطلان التالي[١٠] ممنوعٌ

[١/٢٤٢ـ٣/١٣٨] قوله: مراده أنّ التنازع في القدم و الحدوث سهلٌ.

جواب سؤال الإمام. و[١١] هو إنّ مسألة الوحدة أجنبيةٌ عن مسألة القدم و الحـدوث، لاتعلّق بينهما. فإنّ قدم الممكنات لا يستلزم وحدة[١٢] مبدئها و لا كثرته، و كذا حدوثها؛ فلاأثر للقدم[١٣] و الحدوث في مسألة الوحدة، فتعليقها[١٤] بمسألة الوحدة في قوله: «بعد أن يجعل واجب[١٥] الوجود واحداً» خالٍ عن التحصيل.

أجاب: بأنّ المراد التصلّب في مسألة التوحيد بالقياس إلى مسألة القدم. و قد أشـار الإمام إلى هذا الجواب.

و اللّه أعلم بالصواب[١٦]!

---

١. س : فكان.
٢. م : يشتمل.
٣. ج : يعرض.
٤. م : اليومي.
٥. م : + ذلك.
٦. س : المطلوب.
٧. ق، س : ـ بل هو ... استفساره.
٨. م : متوقفاً.
٩. س : ـ هذا.
١٠. س : القال.
١١. ص : ـ و.
١٢. س : وجود.
١٣. ق : + للقدم.
١٤. م : فتعلّقهما.
١٥. ق : الواجب.
١٦. س : + و إليه المرجع و المآب.

تعليقات
المحقّق الباغنَوي
على متن المحاكمـات
(النمط الخامس)

١. فيه مسامحةٌ إذ الظاهر أنّ تلك الميول ميولٌ عـرضيةٌ و إنّ حـركات الأحـجار و الآلات حركات عرضيةٌ. ثمّ البنّاء ليس فاعلاً لتلك الميول عـلى تـقدير تـحقّقها فـي الأحجار حقيقةً و بالذات، بل الفاعل لها و للحركات التابعة لها هو طبيعة المقسور على ما مرّ.

و الأظهر أن يقال: فاعل الحوادث مطلقاً هو المبدأ الفيّاض و البنّاء من جملة شرائطه باعتبار وجوده في الزمان الأوّل و لا يجب اجتماعه مع الشيء المعلول دائماً؛ فتأمّل!

٢. فيه مساهلةٌ؛ لأنّه يشكل فيما إذا صنع أحـدٌ سكّـيناً مـثلاً و قـطع بـه الخشب. فالأصوب أن يقال: إمّا أن يكون واسطةً /DA29/ في وصول أثر الفاعل إلى منفعله، و حينئذٍ كان الصادر صادراً بالآلة؛ و إنْ كان صادراً عنه غير ذلك كان صادراً بالتولّد.

٣. الأظهر إنّ مقصود الشارح أنّه ليس بحثاً لغوياً صرفاً على ما زعمه الإمام لايليق بأرباب المعقول، إنّما يكون كذلك لو كان مختصّاً بلغةٍ دون لغةٍ؛ أمّا لو كان بحثاً على وجهٍ يتناول اللّغات كالمباحث اللفظية الّتي اشتغل المنطقيون بها فكثيراً ما يبحث عنها أرباب المعقول لأغراض يتعلّق بها.

و أمّا قوله: «و لمّا كان الفعل ... إلى قوله: فوضع الفعل»، فوقع في كـلامه اسـتطراداً؛ فمحطّ الفائدة في كلامه ما قرّرناه.

ثمّ لا يخفى أنّ بمجرّد هذا الكلام على التوجيهين لم يندفع كلام الإمام بالتمام، لأنّ

الشيخ اشتغل بإثبات أنّ الفعل في اللّغة و العرف لم يعتبر في مفهومه الاختيار؛ و هذا بحثٌ يتعلّق باللغة المخصوصة، و ليس مبنياً على اصطلاح من الشيخ.

و يمكن دفعه بتوجيهنا بأنْ ليس مقصود الشيخ البحث عن خصوص لفظ الفعل، بل عنه و عن مرادفاته في سائر اللّغات؛ فذكره وقع على سبيل التمثيل.

و يمكن أن يقال أيضاً: هذا وقع في كلام الشيخ تبعاً و بالعرض، لا قصداً و بالذات؛ و إليه أشار الشيخ حيث قال: «قلنا: نلتفت الآن إلى ذلك على أنّ الحقّ إنّ هذه الأمور زائدةٌ». و الشارح لم يتعرّض له هيهنا اكتفاءً بما قرّره أثناء شرح كلامه حيث قال: «و أشار مع ذلك إلى أنّ المتكلّم ليس في هذا التخصيص بمصيب، و إنْ كان هذا البحث لفظياً». و قد أشار إليه صاحب المحاكمات حيث قال: «و إذ قد سمّاه بالمفعول و كان المتكلّمون يزيدون في معناه ...» إلى آخر ما قال؛ فافهم!

٤. هذا مساق ظاهر الشرح. و الأصوب أن يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه، و هو: أنّ العدم ليس أثر فاعل الوجود الّذي كلامنا الآن فيه على ما دلّ عليه قوله: «فلن يتعلّق بفاعلٍ وجود المفعول»؛ و قال في كون هذا الوجود موصوفاً بأنّه بعد العدم، فليس بفعل فاعلٍ و لا جعل جاعلٍ حيث نفى في الأوّل الفاعل المخصوص و في الثاني نفى الفاعل مطلقاً؛ فدلّ على أنّه أراد في الأوّل أنّه احتاج إلى فاعل لكنّه فاعل العدم لا الوجود. و هذا موافقٌ لما اشتهر بينهم: «انّ عدم العلّة للوجود علّةٌ للعدم»؛ هذا.

و يمكن أن يقال: نظر المحقّق مبنيٌّ على أنّ تأثير العدم في العدم ليس إلّا عدم تأثير الوجود على ما أشار إليه سابقاً، و قد فصّلناه هنالك. و عليهذا كان كلام الشيخ مبنيّاً على التجويز المشهور؛ هذا.

لكن على الشارح أن يشرح كلام الشيخ حسب ما يقتضيه لفظه و يحمل العبارة على التجويز المشهور.

هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع؛ فتأمّل!

٥. نختار الثاني و نقول: الملزومات لا يمكن أن يكون أعمّ من لوازمها اللّتين لزومها بحسب المفهوم، إذ بمجرّد النظر إلى المفهوم لا يجوّز العقل تحقّق الملزوم منفكّاً عن

اللازم، و ليس هذا مختصّاً بالشيء بالنسبة إلى ذاتياته كما يتوهّم؛ و سيجيء ما يرشدك إلى ذلك.

و حينئذٍ نقول: كون المسبوق بالعدم ليس واجباً بالذات بديهيٌّ يجزم العقل فيه بتصوّر الطرفين. و ما ذكره في معرض التنبيه فلإزالة خفائه بالنسبة إلى من لا يتصوّر طرفيه حقّ التصوّر، و بعد ملاحظة الطرفين و تصوّرهما بكمالهما لا يشكّ فيه.

و ما نقل عن الشيخ من الغرض فلم يدلّ على أنّ الواجب بالذات يجوّز العقل أن يكون مسبوقاً بالعدم؛ إذ الفرض فيه ليس بمعنى التجويز، بل بمعنى التقدير.

٦. بعد تسليم كون الواجب بالغير أعمّ من المسبوق بالعدم بحسب المفهوم مطلقاً، كيف يجوز أن يكون عرضياً له؟! لأن عرضيّ الشيء لا يكون أعمّ مطلق من الأخصّ بحسب المفهوم كما صرّحوا به. إذ العقل يجوّز نظراً إلى المفهوم تحقّق الأخصّ بدونه، فلا يكون أعمّ مطلق.

نعم يجوز ذلك في الذاتي، و الكاتب ليس بأعمّ من الإنسان بحسب المفهوم مطلقاً، بل من وجهٍ؛ إنّما يكون أعمّ منه مطلقاً بحسب الصدق.

و الحقّ أن يقال: إذا كان الأعمّ لازماً لمهيّة الأخصّ لزوماً بيّناً لا يجوّز العقل نظراً إلى مجرّد مفهوم الأخصّ تحقّقه بدون الأعمّ، فهيهنا تحقّق الأعمّية المطلقة بحسب المفهوم بدون أن يكون الأعمّ ذاتياً للأخصّ /DB11/ على ما أشرنا إليه.

أقول: و أنت تعلم أنّه على تقدير كون العامّ ذاتياً للخاصّ لا يلزم أيضاً كون المحمول عليهما محمولاً على العامّ أوّلاً و على الخاصّ ثانياً. ألا ترى أنّ الضاحك مثلاً محمولٌ على الحيوان و على الإنسان مع أنّه لحق للإنسان أوّلاً و بالذات و للحيوان ثانياً و بالعرض؟! و لهذا كان من الأعراض الأوّلية للإنسان و من الأعراض الغريبة للحيوان.

فالصواب في توجيه كلام الشيخ أن يقال: المراد إنّه إذا كان شيءٌ واحدٌ محمولاً على العامّ أي: لا من حيث تحقّقه في ضمن خاصّ و للخاصّ أيضاً و كان هناك حملٌ واحدٌ و لحوقٌ واحدٌ كان للعامّ أوّلاً و للخاصّ ثانياً؛ و هذا حقٌّ، و الضاحك بالقياس إلى الحيوان ليس كذلك. يدلّ على ما ذكرنا من القيد قوله: «من غير عكسٍ». و بيّنه الشارح بأنّه قد

لحق الأعمّ و لم يلحق الأخصّ، فعُلم أنّ المراد بلحوقه للأعمّ ما ذكرنا. و معلومٌ أنّه إذا كان هناك لحوقٌ واحدٌ و كان للأعمّ لا في ضمن الخاصّ كان للأعمّ أوّلاً و لذاته.

بقي الكلام في أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فنقول: لا يخفى على المتأمّل أنّ الوجوب بالغير بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عمّا يغايره كالمسبوق بالعدم يلحقه التعلّق بالغير و الافتقار إليه، و ظاهرٌ أنّه لم يكن في المعلول الواجب بالغير الحادث إلّا تعلّقٌ واحدٌ بالغير. و عند هذا اندفع النقض بلحوق الصفات اللاحقة للأعمّ و للأخصّ بلحوقين؛ كمفهوم الذاتي بالقياس إلى الجنس و الفصل، لأنّ هيهنا لحوقين.

هكذا ينبغي أن يُفهم هذا الموضع!

٧. ما يعرض لأنواع مفهومٍ كالماشي للحيوان لا يكون عارضاً لنوعٍ مخصوصٍ منه كالإنسان لذاته، إذ لوكان الماشي عارضاً للإنسان لذاته كان من العوارض الغريبة للحيوان و عرضاً أوّلياً للإنسان، فينبغي أن لا يبحث عنه في العلم الّذي موضوعه الحيوان و يبحث عنه في العلم الّذي موضوعه الإنسان؛ هذا خلفٌ!

و توضيحه على ما قرّرنا: إنّ الكلام فيما كان هيهنا لحوقٌ واحدٌ، بل الحقّ أنّ المعروض الأوّل هو الحيوان المشترك بين سائر ما يعرضه الماشي و يحمل عليه؛ و هذا ضروريٌ، و قد عوّلوا في مباحث الموضوع عليه.

و أمّا اشتراك الأمور المختلفة في لازمٍ واحدٍ فبالحقيقة ذلك اللازم لازمٌ للقدر المشترك بينهما، و لازم كلّ واحدٍ منها ما يخصّه من حصّة ذلك المفهوم الّذي فرض كونه لازماً، و أمّا نفسه من حيث هو فإنّما يكون لازماً للقدر المشترك بين الكلّ. نظير ذلك أنهمّ قالوا: جواز توارد العلل المستقلّة على المعلول النوعي دون الشخصي مبنيٌّ على أنّ في المعلول النوعي كان معلول كلّ علّة مخصوصةٍ فرداً من ذلك النوع مغائرٌ للفرد الّذي هو المعلول الحقيقي للعلّة الأخرى.

و أمّا إذا اعتبرت الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الأفراد و تلاحظه من حيث إنّها واحدةٌ فلم يجز توارد العلل عليها، لجريان دليل امتناع التوارد على المعلول الشخصي على ما فصّل في موضعه.

٨. فيه بحثٌ إذ من قال بأنّ المتعلّق بالفاعل هو الحدوث دون المعلول، إنّما يتعلّق بفاعله من جهة حدوثه. ثمّ لا يسلّم أنّه لو لم يكن وجوده في جميع أوقات بقائه من ذاته لابدّأن يكون من غيره؛ بل هو يقول: لا يتعلّق وجوده في أوقات البقاء بعلّةٍ أصلاً لا ذاته و لا غيره لأنّ سبب التعلّق عنده لم يتحقّق في هذا الوقت. فلا بدّ في الردّ عليهم من سلوك طريق الشيخ و إثبات أنّ سبب التعلّق هو الوجوب بالغير؛ و هو ثابتٌ في جميع أوقات الوجود، فيلزم ثبوت الافتقار في جميع أوقات الوجود.

٩. فيه بحثٌ أمّا أوّلاً: فلأنّ صدق الشرطية المذكورة و هي: إنّ الدائم إذا كان ممكناً يكون مفتقراً إلى الفاعل لا يستلزم صحّة كون الدّائم مفتقراً إلى المؤثّر في الواقع، و إنّما يكون كذلك لو تحقّق مقدّمها و جعل الكلام فيه. إذ الجمهور ينكرون جواز اتّصاف الممكن بالدوام، بل جعلوا ذلك من خواصّ الواجب لذاته و صفاته عند بعضهم.

و ليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير و التقرير الّذي ذكره الشارح ؟! إلّا بأنّ الشارح وضع موضع «الإمكان»: «الوجوب بالغير»؛ و ظاهرٌ أنّ ذلك لا يؤثّر في كونه مصادرةً على المطلوب.

فالصواب أنّ المقصود هيهنا ليس زائداً على مجرّد جواز ذلك الاستناد نظراً إلى مجرّد الإمكان أو الوجوب بالغير؛ و حينئذٍ يتمّ التقريران.

و أمّا ثانياً: فلأنّه قد مرّ آنفاً أنّ وظيفة الحكيم البرهان و إنْ لم يكن مخالفاً لما يندفع المصادرة بمجرّد أن لاخلاف في المعنى؛ فتأمّل!

١٠. ما نقل الشيخ عنهم: إنّ تعلّق المفعول بالفاعل إنّما هو من جهة معنىً يرجع إلى أنّه قد حصل للشيء من شيءٍ آخر وجودٌ بعد ما لم يكن، و هذا معنى الحدوث بعينه على ما فسّره الشارح، و اعترف به الإمام أيضاً. ثمّ اشتغل في الردّ عليهم إلى تحليل معنى الفعل و تعيين ما هو المتعلّق بالفاعل؛ فلو لم يكن قولهم: إنّ متعلّق الفاعل هو الحدوث، لكان هذا الاشتغال لغواً محضاً في مقصوده، لا مجرّد أنّه إثبات للمتّفق عليه.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء في فصل أقسام العلل في نقل هذا المذهب: «و ربّما ظنّ ظانٌّ أنّ الفاعل و العلّة إنّما يحتاج ليكون للشيء وجودٌ بعد ما لم يكن، فإذا وجد الشيء

فلو فقدت العلّة لوجد الشيء مستغنياً، فظنّ من ظنّ أنّ الشيء إنّما يحتاج إلى العلّة في حدوثه، فإذا حدث و وجد فقد استغنى عن العلّة، فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط».

هذا عبارته، ثمّ اشتغل بالردّ عليه ببرهانٍ آخر غير ما ذكره هيهنا، ثمّ ذكر هذا البرهان؛ فعلم أنّ الشيخ فهم من مذهبهم أنّهم جعلوا المتعلّق بالفاعل هو الحدوث. فما ذكره صاحب المحاكمات في الحقيقة كان إيراداً على الشيخ بتزييف نقله و سوء فهمه مذهب العامّة حاشاه عن ذلك!

ثمّ لو نزّلنا عن ذلك المقام فنقول: ما علم من مذهبهم أنّهم جوّزوا بقاء المعلول بعد انعدام علّته، و ذلك يحتمل وجهين:

أحدهما: أنّهم توهّموا أنّ المتعلّق بالفاعل هو الحدوث بالفعل، إذ حينئذٍ لم يبق الاحتياج حين البقاء؛

و ثانيهما: أنّهم زعموا أنّ المتعلّق بالفاعل و إن كان هو الوجود لكن احتياج المعلول إلى الفاعل في الوجود إنّما هو آن الحدوث و بعده زالت الحاجة إليه. فالشيخ في المقام الأوّل نفي الوهم الأوّل و في الثاني أبطل الزعم الثاني حتّى يرتفع جميع محتملات مذهبهم و يتمّ؛ و على هذا فالمقام الأوّل ليس بمعلوم أنّه متّفقٌ عليه بينهم و بين الشيخ، فلهذا تعرّض له و استدلّ عليه.

و أمّا قوله: «و ليت شعري أنّ من يقول: المتعلّق هو الحدوث، فسبب التعلّق عنده أيّ شيء هوهل هو الحدوث أو غيره»؛ فمردودٌ بأنّ من قال المتعلّق هو الحدوث أراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل الّذي هو متأخّرٌ عن الحاجة و لا يصلح أن يكون علّةً له متقدّمةً عليه، /DA12/ و هو المتبادر من قولهم: الافتقار إلى الفاعل في آنٍ يخرجه من العدم إلى الوجود. و أمّا سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده مسبوقاً بالعدم؛ و من المعلوم تقدّم هذا المعنى على المعنى الأوّل و أنّه يصلح أن يُنازع في أنّه سبب الاحتياج أم لا؟ و ما ذكره الشيخ و بيّنه الشارح إنّ علّة التعلّق لو كان أيضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم على ما ظنّوه لكان التعلّق أيضاً دائماً، لأنّ هذه الصّفة حاصلةٌ للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده، و ليست خاصّةً بحالة حدوثه

فقط مبنيٌّ على أنهمّ أرادوا بالحدوث حين جعلوه سبباً للتعلّق هذا المعنى، لا المعنى الأوّل. و لهذا قال الشارح: «الحدوث ليس مختصّاً بحال الحدوث». ثمّ قول الشارح: «سواءٌ كان المتعلّق حادثاً أو غير حادثٍ» مبنيٌّ على إطلاق لفظ المفعول في كلامه على اصطلاح القوم و هو المرادف للمعلول لاعلى اصطلاح الشيخ، و ليس فيه تناقضٌ، بل التكلّم بغير اصطلاح الشيخ.

١١. هذا منه مبنيٌّ على الخلط بين علّة التعلّق و علّة الافتقار. و لاشكّ أنّ علّة الافتقار عند الحكماء على ماهو المشهور و نقله الإمام هو الإمكان بالذات، و الّذي نصّ عليه الشيخ أنّه سبب التعلّق هو الوجوب بالغير؛ و من المعلوم إنّ الإمكان بالذات متقدّمٌ على الوجوب بالغير، فليس عينه.

و أمّا إنّ الشارح ذكر أنّ هذا الفصل لبيان أنّ سبب تعلّق المفعول بالفاعل هو أنّه ممكنٌ لذاته واجبٌ لغيره، فالمقصود بالذات منه الوجوب بالغير. و أمّا الإمكان الذاتي فضمّه مع الوجوب بالغير من جهة أنّه سببٌ بعيدٌ للتعلّق. و لا شكّ أنّ كلام الشيخ و الشارح محكمٌ في أنّ المراد الوجوب بالغير و هذا الكلام عنه غير محكم في أنّ المراد هو الإمكان الذاتي، فينبغي حمل غير المحكم على المحكم على ما مرّ منه نفسه.

و بما قرّرناه ظهر أنّ الشيخ لم يبحث عن علّة الحاجة.

لكن بقي الكلام في أنّ علّة الحاجة لو ثبت أنّها الإمكان لا ينفع في مقصود الشيخ و هو: افتقار المعلول في جميع أوقات وجوده إلى الفاعل، إذ الإمكان إذا كان علّةً للافتقار أي: للافتقار في الوجود و الافتقار في العدم و الإمكان ثابتٌ دائماً في جميع أوقات الوجود ثبت الاحتياج دائماً. كيف و الشارح رحمه اللّه أثبت في التجريد هذا المدّعى بعلّية الإمكان للافتقار؟!

نعم ما ذكر هيهنا من أنّ الوجوب بالغير سبب التعلّق بمعنى أنّ تعلّق الوجود بالفاعل بسبب أنّ الفاعل يجعله واجباً أظهر في هذا المقصود. فتأمّل تعرف!

١٢. لو كان المطلوب هو أنّ الدّائم مفتقرٌ إلى الغير في نفس الأمر لكان في الكلام مصادرةٌ؛ أمّا لو كان المطلوب مجرّد أنّ الدائم يمكن أن يفتقر إلى الغير بمعنى أنّ دوامه

ليس منافياً لافتقاره إلى الغير على ما زعمه الجمهور، إذ سبب التعلّق عندهم هو الحدوث فلا يلزم المصادرة. و مقصود الشيخ هيهنا يحصل بمجرّد هذا، و إليه أشار الشارح حيث قال: «فالدائم إنْ كان واجباً بغيره كان مفتقراً، و إلّا فلا». و هذا القدر كافٍ بحسب غرضه هيهنا و هو جواز افتقار الدائم إلى الغير، فصار حاصل كلامه رحمه اللّه: إنّ كلامك يرجع إلى أنّه على الشيخ أن يبيّن افتقار الدائم إلى الغير مع أنّه لم يبيّنه.

فنقول: ليس على الشيخ إلّا البيان بهذا الوجه الّذي ليس فيه فسادٌ و قد بيّنه، و أمّا البيان بالوجه الآخر المشتمل على المصادرة فلايجب على الشيخ هيهنا و لا يفتقر غرضه هيهنا إليه، فلهذا لم يبينه هيهنا، بل إنّما يبيّنه فيما سيجيءُ من إثبات قدم العالم و العقول؛ فتأمّل!.

و أمّا إنّ قول الشارح: «بيّن الشيخ أنّ علّة التعلّق بالغير هي الوجوب بالغير»، ينافي ما مرّ منه: أنّ البحث عن علّة الحاجة ليس بمفيد؛ فقد عرفت أنّ منشأه الخلط بين علّة الافتقار و علّة التعلّق، و علمت الفرق بينهما. /DB12/

[١/٢٢١ ـ ٣/٨١] قال الشارح: مثبتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك ....

مثبتي الأحوال قالوا: الأحوال الخمسة الّتي هي: العالمية و القادرية و الحييّة و الموجودية و الألوهية على ما زادها أبوهاشم ثابتةٌ في الأزل مع الذات، و لم يقولوا بوجودها؛ بل إنهمّ فرّقوا بين الثبوت و الوجود .فلايدخل فيما فسّروا القديم بما لا أوّل لوجوده على ما ذكره الشارح في نقد المحصّل.

[١/٢٢١ ـ ٣/٨٢] قال الشارح: فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته ....

فيه بحثٌ لأنّ علّة الافتقار إلى الغير عند جمهور المتكلّمين هو الحدوث على ما نقله الشارح عن الإمام .و إذا كان كذلك فصفات الواجب ـ تعالى ـ لمّا كانت قديمةً لم تكن عندهم مفتقرةً إلى علّةٍ لفقدان علّة الافتقار فيها، و هي الحدوث فالظاهر من مذهبهم أنّ هذه الصفات ممكنةٌ ذاتيةٌ عندهم غير مفتقرة إلى العلّة. وإلزامهم افتقارها إلى الغير بإثبات

أنّ علّة الافتقار هي الإمكان فغير نافعٍ هيهنا؛ إذ الكلام في أنّ مذهبهم ماذا؟ هذا.

لكن قد اشتهر بينهم أيضاً أنهمّ قالوا بأنّ صفات الواجب ـ تعالى ـ آثارٌ له ـ تعالى ـ على سبيل الإيجاب، إذ استنادها إليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها. و كلام الشارح ـ رحمه اللّه ـ ناظرٌ إلى هذا؛ فتأمّل!

١٣. وجه النظر أنّ الطبيعي أنّما يبحث عمّا يعرض المادّة، وكون العالم أزلياً مستنداً إلى فاعلٍ أزلي ليس وظيفة علم الطبيعي و لايكون من مسائلها، إذ ليس ثبوته للعالم من جهة المادّة .على أنّ العالم بعضه مشتملٌ على المادّة و بعضه لا .

أقول: لم يقل الشارح ـ رحمه اللّه ـ إنّه بحثٌ طبيعيٌ بمعنى أنّه من مسألة علم الطبيعي، بل قال :إنهمّ في الطبيعي ذكروا هذا؛ و لعلّ ذكره ليس على سبيل أنّه مسألة له.

و قد مرّ أنّ أرباب الطبيعي مختصّون بطريق في إثبات الواجب وليس إثبات الواجب من مسائل علم الطبيعي .

[١/٢٢١ ـ ٣/٨٢] قال الشارح: و لم يذهبوا إلى أنّه ليس بقادرٍ....

فيه بحثٌ! لأنّ للاختيار معنيين:أحدهما صحّة الفعل و الترك ،والواجب ـ تعالى ـ مختارٌ عند المتكلّمين بهذا المعنى دون الحكماء؛

وثانيهما: معنى إنْ شاء فَعَل و إنْ لم يشاء لم يفعل، و الواجب عند الحكماء مختارٌ بهذا المعنى. و ظاهرٌ أنّ الاختيار الّذي ذكره و نقل عن الفلاسفة نفيه عنه ـ تعالى ـ بهذا المعنى؛ هذا.

و يمكن أن يقال: المعنى الأوّل يرجع إلى المعنى الثاني، لأنّ صحّة الفعل و الترك إنّما هي قبل الإرادة نظراً إلى نفس القدرة، وأمّا بعد الإرادة فالفعل واجبٌ ،ضرورة أنّها جزءٌ أخيرٍ للعلّة. والتخلّف عن العلّة التامّة محالٌ؛ سواءٌ كانت العلّة موجباً أو مختاراً.

وتمام تحقيق ذلك سيجيء في النمط السابع ـ إنْ شاء اللّه تعالى ـ.

١٤. لم يظهر من تقريره اتّصاله، وانّما يظهر ممّا ذكره الشيخ و بيّنه الشارح من أنّه منطبقٌ على الحركة، والمسافة غير مركّبةٍ من أجزاء لايتجزّى.

١٥. حاصله أنّه لابدّ من معروضٍ للقبلية بالذات ،فلو فرض أنّه ذات العدم فلم يجز أن يصير بعدُ، لأنّ ما بالذات لايختلف. وهذا بناءً على أنّ ذات العدم الّذي يتعقّبه الحادث و الّذي يتعقّب بالحادث واحدةٌ. و ذلك حقٌّ؛ لأنّ السلوب لايتميّز بذواتها وانّما يتمايز بملكاتها و معروضاتها، و الملكة هيهنا و هو وجود الحادث واحدٌ، وكذا المعروض. و لايمكن أن يقال: معروض القبلية هو الذات المقيّدة بكونها متقدّمةً على الحادث أو بكونها ممّا يتعقّبها الحادث، و الّا لزم علّية الشيء لنفسه أو لمضايفه. و هذا بخلاف أجزاء الزمان، لأنّ ذات الزمان الماضي لايصير بعدُ أصلاً ويكون مغائراً للذات المستقبل. و أمّا أنّه لو تغاير ذاتا هما فذلك إمّا بالمهيّة أو بالتشخّص و على التقديرين يلزم انفصال أجزاء الزمان فسيجيء مع جوابه .

و بما قرّرنا ظهر اندفاع الاعتراض الأوّل و الثاني.

لكن يرد عليه: أنّه لايلزم أن يكون للقبلية معروضٌ بالذات إنْ أريد به نفي الواسطة في الثبوت؛ كالشكل، فإنّه يعرض الجسم بواسطة التناهي ،ولايمكن أن يكون التناهي معروضه. و لوسلّم فلعلّه ذات العدم المأخوذ مع قيدٍ ليس نفس التقدّم ولاكون الحادث يتعقّب به؛ و فيه مافيه!

و مسلّمٌ إنْ أريد به نفي الواسطة في العروض /DA13/ ضرورة امتناع تسلسل المعروضات، لكن لانسلّم أنّ العدم لوكان معروضاً بالذات بالقياس إلى القبلية امتنع أن يصير بعداً، إذ انفكاك العارض عن المعروض الّذي يعرضه بالذات بهذا المعنى جائزٌ، بل واقعٌ شائعٌ كالحركة العارضة للسفينة .

أقول: الأصوب أن يقال: إنّا نعلم أنّه يتحقّق قبل الحادث قبلٌ يمتنع أن يصير بعد على ما أشار إليه الشيخ حيث قال: «ليس كقبلية الواحد الّتي هي على الاثنين الّتى قد يكون بها ماهو قبل و ماهو بعد معاً في حصول الوجود، بل قبليةٌ لايثبت مع البعد »؛ فلايجوز أن يكون هو نفس العدم أو الفاعل.

١٦. أراد بالمقدار الكمّ لاالمتصل، إذ لميظهر من بيانه خصوص المتصل و اثبت بُعيده الاتّصال بقبول الانقسام إلى الأجزاء.

و فيه بحثٌ لانّهم جعلواقبول الانقسام من خواصّ مطلق الكمّ و رسموا الكمّ المطلق به بناءً على أنّ المراد من القبول الإمكان الذاتي ومن الانقسام الانقسام الوهمي. اللّهمّ إلّا أن يحمل كلامه على أنّه أراد بقبول القسمة غير المعنى المشهور، بل أراد به استعداد القسمة الخارجية. و الشارح رحمه اللّه التزم اتّصاله من فرض الحركة و المسافة و انطباقه عليها على ما يستفاد من كلام الشيخ. و الحقّ مراعات كلامهما والاقتداء بهما.

١٧. أراد «باستمراره» استمراره و بقائه ذاتاً، و «بعدم استقراره» عدم استقراره حالاً، و هي نسبته الى الزمانيات الواقعة فيه لاعدم اجتماع الاجزاء، لانّه عندهم بسيطٌ لا جزء له في امتداد المسافة كالحركة التوسّطية المنطبقة عليه.و يصرّح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال: «وكذلك الموجود من الزمان شيءٌ غير منقسمٍ يفعل بسيلانه الزمان».

١٨. قد أورد عليه بعض المحقّقين بأنّ الزمان الممتدّ غير موجودٍ في الخارج، و كذا أجزائه على ما اعترف به، فمن يدّعي أنّ العقل يحكم بأنّها لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعةً بل عند من ينفي وجود الأعراض الغير القارّة وجودها مستلزمٌ لاجتماع أجزائها لامحالة. ثمّ قال: «بل التحقيق أنّ الزمان بمعنى الامتداد أمرٌ يرتسم في الخيال من الآن السيّال الّذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره و ارتسامه على سبيل التدريج ،فإنّ أجزائه المفروضة متعاقبةٌ في الارتسام» .

أقول: فيه نظرٌ! إذ في الحركة الكمّية أيضاً يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث و لاتفاوت بينهما إلّا بأنّ التعاقب في الزمان بحسب الحدوث في الخيال و هو المراد بالارتسام فيه و في الحركة بحسب الحدوث في الخارج .

و تمام تحقيق ذلك يطلب من تعليقاتنا على التجريد.

١٩. يمكن أن يقال: المدّعى هيهنا أنّ قبل كلّ حادثٍ كمٌّ متّصلٌ غير قارّ الذات كما صرّح به الشارح في صدر الفصل قبليةً لاتجامع معها القبل و البعد.

و المخلّص: إنّ المدّعى إثبات تقدّم الزمان على وجود كلّ حادثٍ؛ لا أيّ تقدّمٍ كان، بل هذا النوع من التقدّم؛ لأنّ تقدّم الزمان على شيءٍ لايجب أن يكون بهذا النحو، بل بنحوٍ آخر ـ كالتقدّم بالطبع أو بالرتبة مثلاً .

و الحاصل أنّهم قالوا: الحادث مسبوقٌ بمادّةٍ و مدّةٍ. و المقصود إنّ سبق المـدّة ليس كسبق المادّة الّذي تجتمع معه السابقُ المسبوقَ، بل سبقاً لا يجتمع السابق مع المسبوق. و من المعلوم أنّ إثبات المدّعى بهذا الوجه الّذي هو أتمّ و أكمل لا يتصوّر إلّا بأخذ كونه غير قارٍّ متّصلٍ غير ممكن الاجتماع مع البعد.

و أيضاً يمكن أن يكـون أخـذهما مـعاً ايـماءً إلى طـريق نـفي الاسـتدلال، و أراد بالمقدّمتين ما مرّ بهذا العنوان؛ و هو أنّ القبلية ليست نفس العدم و لا ذات الفاعل.

٢٠. فيه منعٌ ظاهر إذ التجدّد و التصرّم يجرى في الموجودات الخيالية كما في الحركة بمعنى القطع.

٢١. لا يخفى أنّ اتّصال الشيء لا ينافي عروض عرضيّين له كما في الأبلق، إذ قد مرّ أنّ اختلاف الأعراض لا يوجب القسمة الخارجية. لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه قارّ الذات؛ إذ ما كان غير قارّ الذات لا يمكن أن يوجد أجزائه بوجود الكلّ كما في أجزاء الجسم المتّصل، و إلّا لزم اجتماع الأجزاء في الوجود.

٢٢. هذا الجواب غير مطابقٍ لمتن الكتاب و لا لشرحه لتصريحهما بأنّ هذا الزمـان الّذي كان الكلام في إنّيّته هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ: «و قد علمت أنّ مثل هذا الاتّصال الّذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألّف من غير منقسماتٍ»؛ و قال الشارح: «و تكون بعد ابتداء الحركة و حدوث الحادث قبلياتٌ و بعدياتٌ متصرّمةٌ متجدّدةٌ مطابقةٌ لأجزاء /DB13/ المسافة و الحركة ... إلى آخر ما قال»؛ و قد صرّح صاحب المحاكمات في تقريره بكون هذا الزمان كمّاً و مقداراً؛ فكيف أن يكون هو الآن السيّال ؟ !

بل الحقّ في الجواب ما أفاده بعض المحقّقين: «أنهمّ كثيراً بنوا الأمر على ما يبدوا في بادي النظر، ثمّ إذا انتهت النوبة إلى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال، فإنهمّ ادّعوا في أوّل الأمر وجود الزمان في الخارج و بيّنوه بانقسامه إلى السنين و الشهور و الأيّام و الساعات و عدّوه من أقسام الممكن مع أنّ المقسم في التقسيم إلى الجوهر و العرض هو الموجود الخارجي على ما صرّحت به عباراتهم. ثمّ عند تحقيق الحال صرّحوا بأنّ الزمان الممتدّ غير موجودٍ في الخارج، بل ممتنع الوجود في الخارج و أنّ الموجود في الخارج هو الآن

السيّال الّذي يرسمه في الخيال».

و بما نقلناه عن هذا المحقّق ظهر أيضاً أنّ الكلام في الزمان المنقسم الممتدّ.

أقول: و يمكن أن يقال: المراد بالوجود الخارجي هيهنا هو وجوده الخيالي، فإنّه وجودٌ ذهنيٌ لكن وجودٌ بنفسه، و هو الوجود الّذي به يرتسم و يحصل بنفسه في الخيال، و ذلك الوجود و إنْ كان ذهنياً لكن يحذوا حذو الخارجي في ترتيب الآثار على ما صرّح به المحقّق الشريف، فلايبعد أن يريدوا بالوجود الخارجي في هذا المقام ذلك الوجود الارتسامي.

و التقدّم و التأخّر بالمعنى المذكور لا شكّ أنّه يقتضي أجزاء ذلك الأمر الممتدّ مترتّبةً متعاقبةً، و ذلك يكون في الخيال و لا يكون عند تعقّلها إلّا بهذا الوجه، على ما يظهر عند الرجوع إلى الوجدان؛ فتأمّل.

٢٣. لم يتعرّض لتوجيه قول الشارح: «الزمان هو الموجود في الخارج الّذي تلحقه القبلية لذاته»، و هذا محطّ الجواب.

و حاصله: إنّ القبلية و البعدية و إنْ لم تكونا من الموجودات الخارجية لكن ما تعرضه القبلية لذاته لابدّ أن يكون موجوداً في الخارج كالعمى، و ذلك لأنّ ما تعرضه القبلية لذاته يكون كمّاً متصلاً غير قارٍ و هو الزمان، فقد ثبت وجوده في الخارج. و أمّا الزمان الممتدّ المنقسم إلى الساعات غير موجودٍ في الخارج، بل هو أمرٌ مرتسمٌ في الخيال.

فجوابه على ما مرّت إليه الإشارة: إنّ بناء الكلام هيهنا على المسامحة، و إنّ الزمان بهذا المعنى موجودٌ في الخارج.

ثمّ يظهر في مقامه أنّ الموجود هو الآن السيال الّذي يرسم هذا الممتدّ في الخيال، أو المراد بالموجود الخارجي ما يحذو حذوه، و هو الوجود الّذي له في الخيال حين ارتسامه فيه، و هو وجوده بنفسه لا بصورته.

و أمّا باقي كلامه ـ رحمه اللّه ـ فيتحقّق لدفع التسلسل الّذي أورده الإمام، و لادخل له في الجواب.

و على ما قرّرناه يظهر توجيه كلام الشارح و يسقط ما ذكره بقوله: «و اعلم أنّ الأجوبة

الّتي ذكرها الشارح عن هذه الأسئلة لا توجيه لها أصلاً»؛

و أمّا الجواب الّذي ذكره بقوله: «و الجواب أنّها و إنْ كانت معدومةً في الخارج إلّا أنّها متعلّقةٌ بأمرٍ فيدلّ على وجوده ...»، فقد عرفت ما فيه! فإنّ كلام الشيخ و كلام الشارح في هذا البحث صريحٌ في أنّ المراد وجود الزمان الممتدّ المنقسم، كيف و هو المتّصف بالقبلية و البعدية.

و أمّا الآن السيّال فغير متّصفٍ بهما إلّا باعتبار حالها الّتي هي الزمان المنقسم؛ فالحقّ في الجواب ما ذكرنا.

٢٤. أجيب عنه: بأنّ هذا الاختلاف يجوز أن يكون مستنداً إلى هويّاتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجزيه. و أمّا قبل التجزية فتحقّق الاختلاف غير مسلّم، إذ لا أمس حينئذٍ و لا يوم. و أمّا تخصيص كلّ شخصٍ بهويته فلا يحتاج إلى سببٍ مخصّص، لأنّ كلّ شخصٍ إنّما كان هذا الشخص بتلك الهوية؛ فالسؤال بأنّه لِمَ اختصّ هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بأنّ هذا الشخص لِمَ صار هذا الشخص؛ و مثل هذا السؤال يُعدّ سخيفاً

أقول: و بهذا الوجه يمكن دفع ما يقال في المشهور: إنّه لِمَ اختصّ النقطة الواقعة في منطقة الفلك بالحركة السريعة و /DA14/ البواقي متّصفةٌ إمّا بالحركة البطيئة أو بالسكون، مع أنّ الفاعل واحدٌ و القابل واحدٌ. و ذلك لأنّ تلك النقطة غير موجودةٍ على وجه الامتياز و الاختلاف إلّا باعتبار العقلي لها، و حينئذٍ كان اختلاف أحوالها مستندةً إلى اختلاف هويّاتها الّتي لها في الذهن. و أمّا إنّ الفلك المحيط مثلاً لِمَ كانت متحرّكةً من المشرق إلى المغرب دون العكس و إنّ حركته أسرع الحركات و غير ذلك من الأحوال المختصّه به، فمستندٌ إلى صورته النوعيّة المختصّه به، أو بهيولائه المختصّة بهذا.

٢٥. فيه بحثٌ! لأنّ مجرّد كفاية الزّمان في حصول القبلية و البعدية لا يستلزم المطلوب و هو كون وجود الحادث مسبوقاً بالزمان. إنّما يلزم المطلوب لو كان حصول القبلية و البعدية لا يمكن إلّا بتحقّق الزّمان، و ذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه. كيف و حصول القبلية و البعدية بهذا المعنى يتحقّق بترتّب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة إلى غير النهاية!؟ و بعبارةٍ أخرى: هذا الفرق ليس فرقاً بين الزمان و بين غيره في أنّ اتّصاف

أحدهما بالقبلية و البعدية يقتضي زماناً آخر، و اتّصاف الآخر بها لا يقتضي ذلك، بل هو بالحقيقة فرقٌ بين القول بتناهي الأمور المتعاقبة الضرورية في حدوث الحادث و بين القول بعدم تناهيها سواءٌ كانت تلك الأمور أزمنةً أو حوادث واقعة فيها، و لا اختصاص لها بالأوّل.

٢٦. توجيه كلام الشارح: أنّه منع أوّلاً المقدّمة المذكورة في الفرق الثاني و هو: أنّ معنى قولنا: اليوم متأخّرٌ عن أمس: إنّه لم يوجد معه، و استنده بأنّ هذا يقتضي تأخّر الغد عن اليوم. ثمّ سلّم أنّ معناه ذلك و التزم التسلسل على ما قرّرناه.

ثمّ قال: «و إنْ رجع الفارق عن التفسير المذكور هرباً عن لزوم المحذور المذكور و غيّر كلامه إلى ما ذكره ثانياً يلزم المحذور من طريقٍ آخر، و هو إنّ لفظة كان مشعرةٌ بمضيّ زمانٍ».

أقول: و كذا لفظة «حين» مشعرةٌ بزمانٍ حاضر. و الحقّ إنّ بناء اللغة ليس على المضايقة في أمثال هذه، و أنّ تحكيم اللغة في المطالب البرهانية ممّا لا ينبغي؛ فتأمّل!

و على هذا لا يتوجّه ما ذكره. و لعلّه لهذا قال: «فالأولى»؛ و لم يقل: «فالصواب».

٢٧. حام حول الألفاظ و العبارات و لم يفعل في تقرير كلام الشارح إلّا توضيح الواضحات و تبيين المبيّنات! و لم يبيّن ما هو المقصود من الخطاب و لم يتميّز بين القشر و اللباب!!

و توضيح كلامه: إنّ أجزاء الزمان متساويةٌ في المهيّة و لم يتّصف بالقبلية و البعدية في الخارج، بل في الوهم، و لكن بعد التجزية؛ و حينئذٍ فتخصيص بعضها بالقبلية و البعدية المخصوصة و كذا الحدود المفروضة فيها بهما كتخصيص زيدٍ بالهوية المختصّة به و عمروٍ بالهوية المختصّة به. و كما أنّ السؤال عن اختصاص زيدٍ بالهوية المختصّة به ممّا يُعدّ سخيفاً و كان مثل السؤال عن اختصاص زيدٍ بالزيدية، كذلك السؤال عن اختصاص الأمس بالسبق على اليوم لا معنى له. و أمّا إنّ هاذيّة الأمس مثلاً بالتقدّم على اليوم فذلك لأنّ مهيّة الزّمان هو اتّصال التقضّي و التجدّد و امتدادهما. صار حاصل كلامه رحمه اللّه: أنّ التقدّم و التأخّر بالنسبة إلى أجزاء الزمان داخلةٌ في هويّاتها غير خارجةٍ عنها؛ و ليس معناه: انّ أجزاء الزمان نفس التقدّمات و التأخّرات. كيف و التقدّم و التأخّر من مقولة

الإضافة و الزمان و اجزائه من مقولة الكمّ و المقولات متباينةٌ على ما صرّح به الشيخ في قاطيقورياس الشفا!؟.

و أيضاً لو كان الزمان عبارةً عن التقدّمات و التأخّرات لزم أن يكون الموصوف بالتقدّم و التأخّر هو الحركة دون الزمان، لأنّ الزمان لمّا كان مقدار الحركة قائماً بها فلوكان عبارةً عن التقدّم و التأخّر لكانت الحركة متقدّمةً و متأخّرةً به لا نفسه؛ كالبياض القائم /DB14/ بالجسم، فإنّ الجسم أبيضُ و لا يصحّ أن يقال: البياض أبيضُ؛ و كالوجود القائم بالممكنات، فإنّها وجوداتٌ لها و تلك المهيّات موجودةٌ بها، و ليست وجوداتٌ لنفسها و لا يكون نفسها موجودةً بها

ثمّ لمّا كان ذلك الكلام و هو القول بأنّ التقدّم و التأخّر داخلةٌ في هويّات أجزاء الزمان مخالفاً لما اشتهر بينهم: إنّ التقدّم و التأخّر من الأعراض الأوّلية لأجزاء الزّمان؛ وجّه كلامهم بأنّ المراد من العروض أنّ ثبتوتهما لهما لذواتها لا لأمرٍ آخر. و أنت خبيرٌ بأنّ حمل اللحوق على هذا المعنى بعيدٌ!

و الأظهر أن يقال: أرادوا بلحوقهما لأجزاء الزمان لحوقهما لمهيّاتها؛ لا للأجزاء من حيث هي أجزاء، بل الأجزاء من حيث هي أجزاءٌ، إنّما يتحصّل بهما. و للمتكلّف حمل كلامه ـ رحمه اللّه ـ على هذا.

و اعلم! أنّ الإشكال المذكور في أنّ النقاط في الفلك كيف تختلف أحوالها إسراعاً و إبطاءً و سكوناً على ما نقلنا يندفع بهذا الوجه أيضاً؛ فتأمّل!

٢٨. كلامه لا يخلو عن التعرض له حيث قال: «إنّا إذا قلنا العدم و الوجود، احتجنا إلى اقتران معنى التقدّم بأحدهما حتّى يصير متقدّماً».

٢٩. فيه بحثٌ إذ لو لم يبيّن إنّ الإمكان ليس نفس القدرة لم يثبت احتياج الحادث إلى سبق مادّةٍ، إذ حينئذٍ يجوز أن يتقوّم الإمكان بفاعل الحادث، و ليس لأحدٍ النزاع فيه.

٣٠. هذا المنع راجعٌ إلى منع كون الإمكان جوهراً أو عرضاً بناءً على أنّ المنقسم إلى الجوهر و العرض هو الموجود الخارجي، إذ بعد تسليم كونه عرضاً لامجال لتوهّم كون الحادث هو محلّه.

فإنْ قلت: الإمكان الذاتي كيفيةٌ للنسبة، فيكون قائماً بها لا بالممكن؛

قلت: كما فسّروا الإمكان الذاتي بكيفية النسبة كذلك فسّروه بعدم اقتضاء المهيّة الوجود و العدم، و يكون المهيّة متساوي النسبة إلى الوجود والعدم. و من الظاهر أنّ عدم الاقتضاء و كون المهيّة متساوي النسبة صفةٌ للمهيّة قائمةٌ بها.

٣١. فيه نظرٌ ظاهرٌ! فإنّ إمكان كون الجسم أبيض يقتضي إمكان وجود الجسم لاوجوده بالفعل لما تقرّر أنّ الممكنة تقتضي وجود الموضوع على سبيل الإمكان لا بالفعل.

لا يقال: لو لم يوجد الجسم لم يمكن كونه أبيض، إذ على تقدير عدم الجسم يمتنع كونه أبيض لأنّا نقول: إمكان كونه أبيض بشرط عدمه لا في وقت عدمه؛ و المدّعى هو أنّ في وقت عدم الجسم يمكن أن يكون الجسم أبيض؛ فلا محال.

و خلاصة الجواب عن السؤال المذكور: أنّا نختار كون المراد هو الإمكان الذاتي. قولك: «أنّه صفةٌ للمهيّة الحادثة نفسها لا لمادّتها»، قلنا: الإمكان قد يتعلّق بالوجود بالعرض أي: وجود الشيء على صفةٍ، و هذا المعنى ممّا لا شكّ في قيامه بذلك الشيء الّذي هو المحلّ للحادث لا بالحادث. و إمكان وجود الشيء على صفةٍ وكذا إمكان وجود الشيء مع الشيء يقتضي وجود ذلك الشيء أوّلاً. و هو المادّة للحادث أو الموضوع له. فحينئذٍ ان استدلّ بالإمكان بهذا المعنى فقد يتمّ الدليل سالماً عن المنع و السند.

و قد يتعلّق بالوجود بالذات أي: بالوجود في نفسه، و إمكان وجود البياض مثلاً في نفسه و إنْ كان قائماً بالبياض لكن إمكان وجود البياض في نفسه لا يتصوّر إلّا بإمكان وجوده /DA15/ في الجسم أي: إمكان وجود الجسم على صفة البياض و إمكان كون الجسم أبيض؛ و قد علمت أنّ هذا الإمكان يقتضي تحقّق الجسم أوّلاً.

و أمّا الشيء الّذي لا علاقة معه بشيءٍ من الموادّ و الموضوعات فممتنع الحدوث على ما فصّله.

٣٢. احترز بذلك عمّا إذا لم يكن حادثاً كالأعراض القائمة بالعقول و الأفلاك عندهم. و فيه تنبيهٌ على مسامحةٍ وقعت في تقرير الشرح حيث لم يتعرّض لهذا القسم.

٣٣. فيه ما سبق آنفاً. و سيتعرّض له صاحب المحاكمات.

٣٤. قد عرفت أنّ أخذ الإمكان بالقياس إلى الوجود في نفسه غير كافٍ في الاستدلال ما لم يؤخذ لازمه و هو الإمكان بالقياس إلى الوجود لغيره، لأنّ الأوّل صفةٌ للحادث و لا يقتضي محلاًّ غيره. نعم لازمه يقتضي محلاً آخر هو مادّة الحادث أو موض٤وعه.

٣٥. قد عرفت أنّ الاعتراض الّذي ذكره أوّلاً و جعل كلام الشارح جواباً عنه يرجع إلى هذا المنع بعد التحرير، إذ منع احتياجه إلى محلٍ غير الممكن لا توجيه له بعد تسليم كونه إمّا جوهراً أو عرضاً. و لعلّ مراده أنّ المنع الأوّل لمّا كان راجعاً إلى هذا المنع، فهذا المنع كأنّه ذكر أوّلاً. و ما ذكره الشارح لايندفع به أصل المنع، بل إنّما يثبت به احتياج الإمكان إلى محلٍ غير الحادث، إذ المنع بحسب الظاهر إنّما أورد عليه و لم يلتفت إلى ما يرجع إليه المنع و يتعلّق به حقيقةً، فلهذا قال: «بقي على الاستدلال منعٌ» بلفظ «البقاء»، المشعر بأنّه الّذي كان أوّلاً.

٣٦. فيه بحثٌ! لأنّه إنْ أريد بتعلّقه بالأمر الخارجي كونه صفةً للأمر الموجود في الخارج من حيث أنّه موجودٌ في الخارج بأن يكون الخارج ظرفاً للاتّصاف فهو ممنوعٌ؛ كيف و هم قد صرّحوا بأنّ الإمكان من المعقولات الثانية العارضة للمهيّات في العقل فقط!

و إنْ أراد أنّ موصوفه موجودٌ خارجيٌ ألبتةً و إنْ لم يكن ظرف الاتّصاف به هو الخارج كالوجوب الذاتي و الوجود الخارجي، فكون الإمكان من هذا القبيل غير ممنوع؛

و إنْ أراد أنّ الإمكان معتبرٌ بالقياس إلى الوجود الخارجي فذلك لا يقتضي وجود المتعلّق في الخارج، كيف و الامتناع أيضاً مقيسٌ إلى الوجود الخارجي.

و الجواب: إنّه أراد أنّ إمكان كون الجسم أبيض، يقتضي وجود الجسم أوّلاً؛ إذ لو عدم الجسم لامتنع كونه أبيض، و لا يرد عليه إلّا ما ذكرنا من أنّ عند عدم الجسم يمكن كونه أبيض. نعم بشرط العدم لا يمكن، و هذا بعينه ما يذكره صاحب المحاكمات حيث قال: «و هذا المنع واردٌ على الشقّ الأوّل أيضاً»، و أراد به الشقّ الأوّل من الترديد الّذي ذكره حيث قال: «و أمّا الممكن أن يوجد في نفسه فهو إمّا بحيث متى وجد كان موجوداً بذاته من غير

علاقةٍ بينه و بين غيره». و ذكر فيه قوله: «ضرورة أنّ ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع قيامه به أو معه».

و قد علمت أنّ هذا المنع يرد على صورة أخذ الإمكان مقيساً إلى الوجود بالعرض على ما قرّرنا.

٣٧. لقائلٍ أن يقول: كون تلك الحالة أمراً موجوداً في الخارج غير ممنوع حتّى لا يمكن قيامها بالحادث؛ فتأمّل!

[١/٢٢٨ ـ ٣/١٠٢] قال الشارح: و إمكانات هذه الأشياء يكون قبل وجودها.

لا يخفى على الناظر أنّ هذا الكلام من الشارح إنّما يدلّ على أنّ الإمكان الذاتي و الإمكان الاستعدادي متّحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً؛ و ليس أحدهما موجوداً خارجياً و الآخر موجوداً عقلياً على ما هو المشهور، و قد صرّح بذلك بعض المحقّقين.

٣٨. كون الإمكان الذاتي من قبيل العمى الّذى يقتضى الاتصاف به وجود الموصوف في الخارج غير ممنوعٍ، كيف و قد صرّحوا بأنّه /DA15/ من المعقولات الثانية المسلوبة عن الأشياء في الخارج !؟

و قد عرفت ما فيه من الكلام؛ فارجع إليه.

٣٩. فإنّ إمكان وجود العقل مثلاً هو إمكان وجوده في الخارج، و ليس هذا الإمكان موجوداً في الخارج؛ كالإمكان في الحوادث، فليس تعلّقه بالشيء الخارجى و هو المادّة سبباً لكونه إمكان وجوده في الخارج.

أقول: معنى كلام الشارح: أنّ الإمكان لا يكون موجوداً في الخارج من جهة تعلّقه بالشيء الموجود في الخارج، بل الواقع فيه هو أنّه إمكان وجوده في الخارج. فقوله: «بل هو إمكان وجوده في الخارج» إضرابٌ عن مجموع الكلام، أي: العلّة و المعلول، لا عن المعلول فقط حتّى يكون داخلاً تحت الحيثية المذكورة على ما حمله.

٤٠. حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيدٌ غاية البعد! و الحقّ أنّ مراده رحمه اللّه: أنّ الواقع هو أنّ هذه العوارض أحكام الموجودات الخارجية و أحكام الموجودات ليست

موجودةً في الخارج من حيث هي أحكامٌ لها حتّى تكون هذه الاعتبارات موجودةً في الخارج، بل إنّما يلزم وجودها من كونها محكوماً عليها بحكمٍ خارجيٍ لو صحّ الحكم عليها. لكن ما نحن فيه ليس ممّا يصحّ الحكم الخارجي عليه حتّى يلزم وجودها في الخارج.

و الحاصل: إنّ ثبوت الشيء للشيء إنّما يقتضي وجود المحكوم عليه دون المحكوم به، و الواقع فيما نحن فيه كونها أحكاماً للموجودات و محمولات عليها، لاكونها محكوماً عليها، فلا يلزم وجودها؛ هذا ظاهر كلام الشارح. و حينئذٍ لا يرد ما أورده بقوله: «بل هو من سقط الكلام، فإنّ الأمور الاعتبارية بأيّة حيثيّة تؤخذ...» إلى آخره.

و أمّا جواب «إنّه لا مدخل له في الجواب»، فالجواب عنه: إنّه لدفع توهّمٍ ربّما يتوهّم هيهنا و يقال: إنّها أحكام الموجود الخارجي، و أحكام الموجود الخارجي موجودٌ خارجي!

فأجاب بمنع الكبرى و أنّ السائل خلط بين المحكوم عليه و المحكوم به.

و أمّا قوله: «على أنّ هذه الشبهة ركيكةٌ»، فجوابه: أنّ هذا إنّما يرد على ما فهمه من كلام الشارح. و ليس مراده ذلك! بل مقصوده ـ رحمه اللّه ـ إنّ الإمكان إنّما يقال لوأنّه موجودٌ في الخارج من جهة قيامه بالمحلّ، فإنّ العقل موجودٌ في الخارج و هو قائمٌ به، و القائم بالموجود الخارجي يمكن أن يقال: إنّه موجودٌ خارجي، لكن لا بالذات بل بالعرض باعتبار أنّ محلّه موجودٌ فيه. و لا منافات بين نفي كونه موجوداً خارجياً كما ذكره أوّلاً و إثبات كونه موجوداً كما ذكره آنفاً. إذ الأوّل محمولٌ على المعنى العامّ المتناول لما يكون الوجود من جهة القيام بالعقل و ما يكون لا من قبل القيام به؛ و هو المعنى الظاهر من لفظ «الخارج». و على ما حمله ينبغي حمل «الخارج» على ما لا يكون الوجود من جهة القيام بالعقل، فيلزم التخصيص في لفظ «الخارج».

و قد علمت أنّه لامنافاة بين كون شيءٍ غير موجودٍ في الخارج بالذات و موجود فيه بالعرض. فاندفع ما أورده من البحث.

و بما قرّرنا ظهر انعكاس التشنيع الّذي ذكره بقوله: «نعم الزنّاد قد يكبوا و الجواد قد يعثر حين يعدو!»

٤١. و ذلك لأنّ الإمام استدلّ في توجيه كلام الشيخ على أنّ الإمكان ليس عدمياً بل وجودياً، و أثبت احتياجه إلى محلٍّ موجودٍ من كونه وجودياً /DA16/ ،ثمّ عارض دليل كونه وجودياً بما ذكر من الوجوه الثلاثة. و ما ذكره الشارح ـ رحمه اللّه ـ ليس داخلاً في المعارضة! بل تسليمٌ لما ادّعاه المعارض. و هو يقتضي الدعوى.

نعم للشارح أن يقول: لنا أن نقرّر كلام الشيخ بوجهٍ آخر و نضع موضع المقدّمة المعترض عليها مقدّمةً أخري هي: إنّ الإمكان متعلّقٌ بالموجود الخارجي. و الظاهر أنّ مراده ـ رحمه اللّه ـ هو هذا، و لهذا أشار إليها في تقرير جواب اعتراض الإمام حيث قال: «لكنّه من حيث تعلّق معروضيه الثابتين في العقل أمرٌ وجوديٌ في الخارج يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج، كما مضى في التقدّم». فهذه المقدّمة إشارة إلى جواب اعتراض الإمام.

و أمّا باقي كلامه فلزيادة تحقيقٍ و تقريرٍ للكلام؛ و قس عليه الكلام في غيره.

[١/٢٢٩ ـ ٣/١٠٩] قال الشيخ: و إنّما يحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون ...

يظهر من هذا الكلام انّ التقدّم الذاتي بالمعنى الأعمّ يرجع إلى الأحقّية في الوجود، و هو الحقّ. و قد صرّح بذلك بعض أفاضل المتأخّرين .

٤٢. فيه: إنّ وجود الشيء إنّما يكون عن الفاعل المستقلّ لا عن الفاعل الناقص، و هو المراد من العلّة التامّة في هذا الموضع. فهذا الكلام من الشيخ يدلّ على ما صرّح به الشارح المحقّق.

و أمّا قوله: «ضرورة توقّفها على اليد و على العضلات...» إلى آخره، فمدفوعٌ بأنّ المراد من العلّة التامّة الّتي يقال انّها متقدّمٌ بالعلّية هو الفاعل المستقلّ، لا العلّة التامّة بمعنى المركّب من كلّ ما يتوقّف عليه المعلول. و حينئذٍ فتوقّفها على اليد و على العضلات ممّا كان متقدّماً على الفاعل المستقلّ سابقاً عليه لا يقدح في استقلاله. و كأنّه توهّم انّ مرادهم من العلّة التامّة في هذا الموضع أي: عند ما يقال: إنّ العلّة التامّة متقدّمةٌ بالعلّية هي مجموع ما يتوقّف عليه المعلول.

و ذلك توهّمٌ بعيدٌ! و سيأتي في الشرح ما يدفعه.

٤٣. الوجه في العدول التنبيه على أنّ في أمثلة التأخّر الذّاتي يحصل أمثلة التقدّم، إذ الشيخ لم يتعرّض له.

٤٤. أخذ هذا من ظاهر قول الشارح :لأنّ وجوده إنّما يكون له باعتبار وجود علّته، و عدمه إنّما يكون باعتبار عدم علّته .و صرّح به فيما بعد حيث قال:« وإنْ كانت باعتبار العقل لايخلو من أن يعتبر إمّا مع وجود الغير أو مع عدمه أو لايعتبر مع أحدهما». فيستفاد منه أنّ الحالة الّتي للممكن في العقل سابقةً على الوجود هي عدم اعتبار وجود العلّة و عدمها ؛و من المعلوم أنّ حال عدم اعتبار وجود العلّة و عدمها لايلزم اللاوجود، فلايلزم مسبوقية الوجود باللاوجود في العقل.

فينبغي أنْ يراد بالوجود و العدم للممكن وجوده أو عدمه عند العقل و في اعتقاده ،لأنّ العلم بوجود ذيالسبب أي: الممكن إنّما يحصل من العلم بسببه، و كذا العدم.

هذا توجيهه؛ و هو كماترى ! إذ من المعلوم أنْ ليس المقصود إثبات مسبوقية العلم بوجود الممكن بعدم العلم به، و ليس هو الحدوث الذاتي أصلاً؛ و هذا هو اللازم ممّا ذكر كما لايخفى.

بل الحقّ أن يقال في توجيه الكلام: الممكن متّصفٌ بالوجود في العقل عند وجود علّته و متصفٌ بالعدم فيه عند عدم علّته، و /DB16/ الحال لايخلو عن وجود العلّة و عدمها بحسب نفس الأمر. فوجود الممكن ليس مسبوقاً باللاوجود و اللاعدم بحسب نفس الأمر،لكن للعقل أن يعتبر الممكن مجرّداً عن وجود الغير و عدمه، بل عن وجود نفسه و عدمها، فهو في تلك المرتبة كانت مجرّدةً عن الوجود و العدم .و تلك المرتبة إنّما تكون له في العقل ،فوجود الممكن مسبوقٌ بلاوجوده في العقل. و في كلام الشارح إشارةٌ إلى ما ذكرنا حيث قال: «و أمّا بحسب العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معاً»، ولم يقل عدم اعتبار الوجود والعدم .

و الحاصل: أنّه لابدّ هيهنا من اعتبارٍ للعقل و تعمّلٍ منه، و لايكفى عدم الاعتبار.

ثمّ المراد باللاوجود ليس هو العدم ،فإنّ وجود الممكن لوكان مسبوقاً بعدمه سبقاً ذاتياً

لزم أن يكون عدم الشيء محتاجاً إليه لوجوده؛ و من المعلوم إنّ لا علاقة علّية بين الشيء و نقيضه، بل المراد منه التجرّد عن الوجود والعدم بحسب العقل. فالمهيّة في تلك المرتبة لم تكن موجودةً و لامعدومةً بأن تكون المرتبة ظرفاً للسلب ،لكن صحّ أنّها معدومةٌ في تلك المرتبة على أن تكون المرتبة ظرفاً للوجود المضاف إليه السلب.

وليس هذا ارتفاع النقيضين المستحيل ،لأنّ نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة ،على أن تكون المرتبة قيداً للوجود و هو صادقٌ ،لا على أن تكون قيداً للسلب.

ثمّ لمّا كان الوجود ليس زائداً على ذاته ـ تعالى ـ لم يتصوّر في شأنه مرتبة التجرّد عنه، فلايتصوّر في حقّه الحدوث الذاتي.

و هيهنا زيادة تحقيقٍ وشّحنا به حاشية لتجريد.

و لايخفى أنّ المدّعى على ما قرّرنا حقٌّ و لايرد عليه شيءٌ ممّا ذكره صاحب المحاكمات على تقريره.

٤٥. فيه: أنّه لا يكفي في التصدير بالتنبيه مجرّد كون المدّعى مذكوراً بلا دليل؛ بل لابدّ من أن يكون واضحاً في نفسه أو معلوماً من الفصل السابق على ما مرّ في أوّل الكتاب.

بل الوجه أن يقال: هذا الطريق من الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب الطبائع، كأنّ هذا الحكم واضحٌ بالنسبة إلى بعض العقول خفيٌّ بالقياس إلى ما عداه؛ فإنّ هذا الحكم مطبوعٌ يقبله الطبع الّذي لم يختلّ بسوء الاستعداد بلا ملاحظة دليلٍ. و سيشير إليه الشارح حيث قال: «و على حكمٍ قريبٍ من الوضوح ...».

فإنْ قلت: يمكن أن يقال أيضاً: الدعوى ليس في قوّة الثانية، إذ حاصل الأولى دعوى استلزام وجود العلّة التامّة وجود المعلول و امتناع تخلّفه عنه، و دعوى الثانية عبارةٌ عن وجوب المعلول في نفسه عند وجود العلّة التامّة. و من البيّن أنّ الأولى لا يستلزم الثانية، إذ لايلزم من امتناع تخلّف شيءٍ عن شيءٍ وجوب تحقّق الشيء الثاني عند تحقّق الشيء الأوّل، و إلّا لزم وجوب تحقّق جميع اللوازم في أنفسها؛ و لهذا قالوا: فرقٌ بين المشروطة بالشرط و المشروطة مادام الوصف، و إنّ بينهما عموماً من وجهٍ.

قلت: /DA17/ المراد بقولنا: «الشيء ما لم يجب لم يوجد و إنّ المعلول وجب وجوده عند وجود علّته» ليس هو الوجوب الذاتي، بل الوجوب الغيري، و هو الوجوب بشرط وجود العلّة التامّة؛ فتأمّل!

[١/٢٣٢ـ٣/١١٧] قال الشارح: و كذلك الحالة الّتي للنفس النباتية الّتي تصير بها علّةً لحركةٍ....

هذا و ما ذكره سابقاً حيث قال: « فإنّ علّة هاتين الحركتين لا تتحصّل موجودةً إلّا بهما» يدلّ على أنّه جعل قول الشيخ: «من طبيعة أو ارادة» بياناً للحالة الّتي بها تكون علّةً؛ و سيصرّح الشيخ بما يدلّ على ذلك حيث ذكر: «و إذا لم يكن الشيء معوّقاً من الخارج و كان الفاعل بذاته موجوداً و لكنّه ليس لذاته علّةً، توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة؛ فإذا وجدت كان طبيعةً أو إرادةً» ... إلى آخره.

لكن جعلُ الطبيعة في الحركة الطبيعية حالةً لعلّة الحركة لا نفس العلّة لا يخلو عن تكلّفٍ! ـ كما لا يخفى.

[١/٢٣٤ـ٣/١١٩] قال الشارح: و إنْ كان من الواجب أن يقول ...

فيه: إنّ الشيخ جعل المقدّم جواز أن يكون شيءٌ متشابه الحال، و اللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب، بل عدم الاستبعاد الّذي هو في قوّة الجوائز أيضاً.

و الجواب: إنّ مراده أنّه لم أقحم لفظ «الجواز» موضع «الوقوع» و «الوجوب» حتّى يقول في التالي «لم يبعد» موضع «وجب»، و إنْ كان من الواجب أن يقول: و كان شيءٌ متشابه الحال في كلّ شيءٍ و له معلولٌ وجب أن يجب عنه سرمداً.

يدلّ عليه ما ذكره من الوجه الثاني؛ و كأنّه بالتنبيه عليه في هذا الوجه اكتفى عن التنبيه عليه في الأوّل.

٤٦. فيه نظرٌ! إذ المفروض أنّ الوجود أولى بالنسبة إلى العدم، لكنّه لا ينتهي إلى حدّ الوجوب؛ فلم يكن طرفا الممكن حينئذٍ متساويين.

فالصواب أن يقال: إنْ لم يتوقّف صدوره عنه على أمرٍ آخر كان ترجيحاً لوقوعه في

وقت الوقوع على وقوعه في وقت عدم الوقوع.

٤٧. هذا كلامٌ مشهورٌ بين الأصحاب و ليس فيه تحقيقٌ لأنّ الترجّح بلا مرجّح مستلزمٌ للترجيح بلا مرجّح. إذ مع الإرادة إنْ وجب صدور المعلول فامتنع التخلّف، و إلّا فرضنا وقوعه معه تارةً و عدم وقوعه أخرىٰ؛ فإنْ وقع بمجرّدها لزم ترجّح أحد المتساويين و هو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه في وقتٍ آخر، و إلّا لم يكن تامّاً ما فرضناه تامّاً!

أقول: الصواب أن يلتزم التسلسل على سبيل التعاقب و يقال: يحتمل أن يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة، فلا يلزم قدم شخصٍ غير الواجب؛ و الإجماع إنّما ينعقد على فساد القول بشخصٍ قديمٍ غير الواجب و صفاته.

و لو سلّم أنّ الإجماع منعقدٌ علىٰ بطلان القول بالموجود القديم غير الواجب و صفاته مطلقاً، فنقول: اتّصاف النوع بالقدم و الحدوث إنّما هو باعتبار الوجود، و النوع لا يوجد إلّا بوجود الاشخاص، و جميع الوجودات في الفرض المذكور حادثٌ؛ فلا يلزم وجود قديمٍ غيره ـ تعالى ـ

و ما يُقال: إنّ النوع قديمٌ بتعاقب الأشخاص، فكلامٌ مجازيٌ معناه: إنّ قبل كلّ شخصٍ شخصٌ لا إلى نهايةٍ. و لو سُلّم أنّه يلزم حينئذٍ قدم النوع فإنّما يلزم على رأي من يقول بوجود الطبائع في الأعيان بنفسها، و لعلّها غير موجودةٍ فيها كما هو رأي المتأخّرين، و اختاره صاحب المحاكمات.

و لو سلّم وجود الطبائع فيها فنقول: إنّما يسلّم ذلك في الذاتيات الموجودة بوجود ما هي ذاتيات له كما أفاده بعض المحقّقين؛ و يجوز أن تكون تلك الأشخاص غير مشتركةٍ في ذاتي.

و مع تجويز تلك الاحتمالات كلّاً أو بعضاً لا حاجة إلى التزام تجويز التخلّف عن الفاعل المختار و تجويز الترجيح من غير مرجّح.

مع أنّ الأوّل خلاف مابرهن عليه الشيخ آنفاً، و الثاني مستلزمٌ للترجيح بلا مرجّح. و هو محالٌ بالضرورة، و تجويزه يفضي إلى انسداد باب إثبات الصانع ـ تعالى عن ذلك !.

٤٨. الصواب حمل التقوّم على ما يتناول النفيسية، ليصحّ الحصر.

٤٩. فإنْ قلت: المسلّم أنّ تلك الخصوصية لم تتحقّق بالنسبة إلى ما ليس بمعلولٍ أصلاً،

و أمّا تحقّق الخصوصية بالنسبة إلى كلّ معلولٍ معلولٍ /DB17/ فغير مسلّمٍ!

قلت: الخصوصية المشتركة لا يمكن تحقّق المعلول المخصوص بها، بـل يكـاد أن يتحقّق الأمر الدائر بين المعلولات. نظير ذلك ما قالوا: إنّ الإرادة الكـلّية لا يكـفي فـي صدور الفعل الجزئي، لأنّ نسبتها إلى جميع الجزئيات على السواء.

نعم يمكن أن يقال: إنْ أردت بالخصوصيّة ذات الفاعل، فكونها غـير مشـتركةٍ بـين معلولات عين المتنازع فيه!

و إنْ أردت شيئاً آخر فلانسلّم كونها موجودةً، لأنّا لا نسلّم وجود أمرٍ في الخارج مغائرٍ لذات الفاعل.

٥٠. قد عرفت ما فيه؛ فتأمّل!

٥١. فإنْ قلت: الاعتباري كالموجود الخارجي في الاحتياج إلى علّةٍ؛

قلت: أراد أنّهما لا يحتاجان إلى علّةٍ وجوديةٍ حتّى يلزم التسلسل في الموجودات و كان محالاً.

٥٢. هذا دخلٌ على المنع الأوّل.

أقول: و يرد على جوابه: أنّه إذا سلّم أنّ حيثيتي العلّة إذا كانت فاعليةً كانت متحقّقةً و محتاجةً إلى علّةٍ موجودةٍ، فقد تمّ الكلام. إذ الكلام إنّما هو في العلّة الفاعلية، فإذا كانت لها حيثيتان كانتا موجودتين، فلا بدّ من احتياجهما إلى علّةٍ و لا يلزم خارجـةً؛ فـيلزم الاحتياج إلى ذاتها، فتحقّق هناك حيثيتان أخريان و يلزم التسلسل أو التركيب.

نعم يرد المنع الثاني هيهنا، لكن كلام السائل في دفع المنع الأوّل فقط.

و أنت خبيرٌ بأنّ تقريب الدليل لا يتوقّف على كون الذات هي العلّة للمصدرية، بل لو كانت العلّة هي غيرها يعود الكلام في مصدريته بالنسبة إليها حـتّى يـلزم التـركيب أو التسلسل.

نعم! لا يلزم التركيب في ذات تلك العلّة المفروضة، و لا محذور فيه.

٥٣. لابدّ في إتمام الكلام من اختيار المأخذ الّذي اختاره الشارح، لما عرفت أنّ المراد «بالمقوّم» ما ليس بخارجٍ حتّى يصحّ الحصر في كون إحديهما مقوّماً و كون كلٍّ مـنهما خارجاً. و حينئذٍ يظهر أنّه لا يلزم من كون إحديهما مقوّماً التركيب، بل لابدّ مـن نـقل

الكلام إلى الحيثية الخارجة كما فعله الشارح المحقّق.

٥٤. الملائم لما قبله حيث قال: «أحدهما من مقوّماته و الآخر من لوازمه» أن يكون المراد باللازم حيثية العلّية؛ و كذا لما بعده و هو قوله: «حيثية ذلك المقوّم»، إذ المقوّم هو حيثية العلّية لا أحد المعلولين على هذا الفرض.

و حمله على المعلول الأوّل لوجهين:

أحدهما: أنّه على الأوّل يلزم استدراك لفظ «الاستلزام»، بل ينبغي أن يقول: حيثية ذلك اللازم؛

و ثانيهما: إنّه لو حمل على حيثية العلّية حتّى يكون المراد من حيثية استلزام ذلك اللازم: حيثية الحيثية، لا حاجة إلى نقل الكلام إلى مبدأ الحيثية أنّه خارجٌ أم مقوّمٌ؟ بل ينبغي نقل الكلام إلى نفس تلك الحيثية؛ فتأمّل!

٥٥. عدلَ عن الوجه الأوّل للحصر إلى هذا، لأنّ التركيب من المهيّة و الوجود لايجوز أن يكون مع الوجود، بل لابدّ أن يكون متأخّراً عن الوجود كما أنّه متأخّرٌ عن المهيّة؛ هذا.

و لا يخفى أنّ التفرقة بين تركيب الجسم من المادّة و الصورة و بين تركيب البيت من الجدران و السقف بأنّ الأوّل قبل الوجود و الثاني بعده تعسّفٌ ظاهرٌ! بل الحقّ انّ كلاًّ منهما سابقٌ على الوجود بالذات بناءً على ما ذكره بعض المحقّقين من أنّ فعلية الذات و الذاتي مقدّمٌ على وجوده.

و إنْ أريد تحقّق التركّب الخارجي فمتأخرٌ فيهما عن الوجود. و الفرق بأنّ الأوّل مركّبٌ حقيقيٌ و الثاني مركّبٌ صناعيٌ غير مؤثّرٍ فيه.

و لعلّ المثال المطابق تقسيم المتّصل إلى أجزائه.

٥٦. حمل الشارح التركيب على معنىً يتناول /DB17/ التركيب من حيث الذات و التركيب من حيث الصفات سواءٌ كانت حقيقيةً أو اعتباريةً؛ فيدخل الوجود فيها، و كذا التركيب من حيث الأفراد. و ذلك بأن يتكثّر أفراده.

و الحاصل: إنّه أراد بالتركيب معنى الكثرة في الجملة، سواءٌ كانت الكثرة من حيث الذات أو من حيث الصفة أو غير ذلك.

[١/٢٣٦ ـ ٣/١٢٤] قال الشارح: و على الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركّبٌ إمّا في ...

لا يخفى على المتأمّل أنّ اللازم إمّا التسلسل أو التركيب في الذات، و الأوّل باطلٌ؛ فتعيّن الثاني.

بيان ذلك: إنّه في كلّ مرتبة لم‌يكن جزء الذات العلّة يعود الكلام في أنّ علّته ماذا؟ إذ لايمكن كونه واجباً، لكونه عارضاً.

و فيه: أنّ الكلام ليس في المصدرية الّتي هي صفةٌ للصادر، الّتي هي أمرٌ إضافيٌّ، بل في الخصوصية المذكورة. و لعلّها لا تحتاج إلى علّةٍ لكونها عين الواجب؛ و فيه ما فيه!

و أقول: على أصل الدليل يرد أنّ تلك الخصوصيات لعلّها لاتجتمع في الوجود، فلا يلزم التسلسل المحال.

فالصواب أن يقال: مصدريته لذاك غير مصدريته لهذا، فيلزم التكثّر في جانب العلّة سواءٌ كان التكثّر في ذات العلّة و حقيقته، أو في عوارضه و شرائطه. و على جميع التقادير يلزم خلاف المفروض، إذ المراد بوحدة العلّة هيهنا أن لا يتوقّف فعلها على أمرٍ غير ذاته ـ سواءٌ كان جزءًا له أو خارجاً عنه، عارضاً له أو منفصلاً عنه.

و لا يخفى حسن هذا التقرير! فلايحسن قوله: «يلزم منه تركيب إمّا ... و إمّا ...»، بل المتعيّن هو القسم الأوّل فقط؛ و قول الشيخ: «فهو منقسم الحقيقة» ظاهرٌ في تركّب نفس الذات أيضاً.

٥٧. قد مرّ /DA18/ أنّ حيثية الصدور و هي الخصوصية المذكورة موجودةٌ أي: فيما إذا كان المعلول موجوداً، و من المعلوم أنّ الكلام في علّية الشيء بالنسبة إلى المعلول.

و حينئذٍ نقول: إنّ تلك الحيثيات فيما نحن فيه موجودةٌ في الخارج، لكون المعلول الصادر موجوداً في الخارج على ما هو المفروض.

و أمّا الحيثيات الّتي كانت في صورة النقض فلم يلزم تحقّقها في الخارج، إذ السلب و الاتصاف و القبول أمورٌ اعتباريةٌ لا تقتضي صدورها من عللها كون خصوصيات تلك العلل موجودات خارجية؛ أمّا كتب الفنّ فمملوءة من تعدّد الجهات في الصدور أي: الجهات الاعتبارية، لا الجهات الحقيقية الموجودة.

و أمّا الإيراد الثاني فإنّما يرد على ما وجّهه كلام الشارح، و لك أن تحمل كلامه رحمه

اللّه ـ على أنّه يلزم امتناع استناد المعلولات المتكثّرة إلى علّةٍ واحدةٍ، و هو خلاف المفروض؛ فيلزم ثبوت الدعوى على تقدير نقيضها، فيكون حقّاً.

و إنْ حمل على أنّه ادّعى عدم التوقّف و استدلّ عليه بلزوم عدم استناد الممكنات إلى مبدإٍ واحد، فلنا أن نوجّه كلامه بأنّه لو توقّف على أمرين لزم أن يكون أحدهما ممكناً، فله مصدريةٌ موجودةٌ متقدّمةٌ عليه أي: على الخصوصية المذكورة، و ننقل الكلام إليها حتّى يتسلسل و لا ينتهي الممكنات إلى مبدإٍ واحدٍ. و حينئذٍ لا يمكن أن يقال: إنّ المصدرية في شيءٍ من المراتب كانت عين ما ذكر سابقاً، لأنّ كلّ مصدرية كانت متقدّمةً بالذات على صادره ... و هكذا.

و قد صرّح الشارح بتقدّم المصدرية بهذا المعنى على الصادر؛ فتأمّل!

[١/٢٣٦ـ٣/١٢٦] قال الشارح: و الجواب أنّ سلب الشيء عن الشيء ...

يمكن تقريب الجواب بوجهين:

الأوّل: التزام أنّه لا يمكن سلب أشياء كثيرةٍ عن الواحد الحقيقي، بل لابدّ من اعتبار تعدّدٍ في جانب العلّة من جهة تعدّد المسلوب، فيتحقّق التركيب في العلّة في الجملة.

و فيه: أنّ الإمام جعل اللازم في تقريره للدليل إمّا التركيب في ذات العلّة و حقيقته، و إمّا التسلسل؛ و من المعلوم أنّه لا يمكن التزام التركيب في ذات المسلوب.

فإنْ قلت: لعلّ الشارح أجاب عن النقض بتقريره للدليل، فكأنّه أغمض عن فساد تقريره للدليل لأنّه غير منطبقٍ على متن الكتاب حيث فصّل الشيخ و قال: «إمّا للمهيّة و إمّا للوجود»، و حمل التركيب في صورة النقض على ما يتناول التركيب من حيث الذات و التركيب من حيث الذات و الصفة على ما حمله الشارح. فما يلزم هو التركيب بالمعنى العامّ، و من المعلوم أنّه لا محذور في التزامه، بل هو واقعٌ على ما قرّره؛

قلت: بعد الإغماض عن أنّه تكلّفٌ يأبي عنه ما صرّح به في آخر الفصل حيث قال: «و يلزم منه التكثّر في ذات العلّة كما مرّ»، و كذا ما ذكره صاحب المحاكمات حيث قال: « و لهذا استلزم تعدّد الصدور التركيب و لم يستلزم تعدد السلب و الاتّصاف التركيب»، إذ لو كان المراد منه التركيب بالمعنى العامّ فلا يصحّ نفيه عن السلب و الاتّصاف و القبول.

اللّهم إلّا أن يحمل كلام الشارح آخر الفصل على أنّ المراد بالتركيب في الذات: التركيب في الذات من حيث هي، أو باعتبار الصفة؛ ففيه تكلّفٌ آخر!

و أيضاً: الفرق الّذي تعرّض له الشارح بين هذه الأمور و بين الصدور بقوله: «و أمّا صدور الشيء عن الشيء أمرٌ يكفي في تحقّقه فرض شيءٍ واحدٍ»، لا وجه له على هذا التوجيه، لأنّه إذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورةٍ فلا حاجة إلى الفرق؛ بل لا وجه له!

نعم! هذا جوابٌ آخر على حدةٍ.

الثاني: منع لزوم التسلسل على تقدير كونهما أي: السلبين مثلاً عارضين.

قولك: «لأنّ علّيته أي: المسلوب عنه لأحدهما غير علّيته للآخر»؛

قلنا: العلّية بالنسبه إلى أحدهما ليست عارضةً لذات المسلوب عنه، بل لمجموع الذات و الأمر الآخر الّذي هو المسلوب المعيّن؛ و حينئذٍ كان اللازم تحقّق التركيب في ذلك المجموع، و لا فساد فيه.

و أمّا في الصدور فلمّا لم يتحقّق تكثّرٌ في جانب العلّة أصلاً لا من حيث الذات و لا من حيث الصفة، و إلّا لزم خلاف المفروض فلو تحقّق التعدّد فيه لزم التركيب في ذات المصدر، إذ العلّية هيهنا عارضةٌ لنفس ذات المصدر. و حينئذٍ يحسن قول الشارح و يلزم منه التكثّر في ذات العلّة.

و الحقّ أن يُحمل هذا التكثّر على المعنى العامّ الشامل للتكثّر من حيث الصفة، لأنّ اللازم ممّا ذكر من اختلاف الخصوصية و المصدرية هو هذا المعنى الأعمّ، لاالتركيب من حيث الذات حقيقةً؛ و هذا ربّما يؤيّد الوجه الأوّل.

و أمّا صاحب المحاكمات فلم يصرّح بالمقصود من الجواب، و لم يبيّن ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه في هذا الكتاب!

ثمّ لا يخفى أنّ الوجه الثاني يرجع إلى المنع الأوّل من المنعين اللّذين ذكرهما صاحب المحاكمات.

هذا؛ و في كون سلب شيءٍ عن شيءٍ يتوقّف على ثبوت مسلوبٍ، نظرٌ؛ لأنّ سلب شيءٍ عن شيءٍ لا يتوقّف على ثبوت شيٍ من الطرفين. و معلومٌ أنّه ليس المراد الحكم السلبي،

إذ ليس كلام /DB18/ الإمام فيه.

و لو حمل السلب على العدول أو على عدم الملكة لم يصحّ الكلام أيضاً، ضرورة عدم توقّف العمى مثلاً على تحقّق البصر؛ فتأمّل!

[١/٢٣٨ـ٣/١٣٠]قال الشارح: فإذن يكون لما لا نهاية له كلّيةٌ منحصرةٌ في الوجود.

أي: مجتمعةٌ، إذ يصدق على كلّ واحدٍ أنّه موجودٌ بالفعل أي: في الحال. و إذا صدق الحكم على كلّ واحدٍ صدق على المجموع، فيلزم اجتماع الكلّ في زمانٍ واحدٍ؛ و هو ينافي ما فرض من تعاقبها.

[١/٢٣٨ـ٣/١٣٠] قال الشارح: و الأمور المترتّبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضي.

الظاهر أنّ هذا القائل توهّم أنّ الانقضاء ينافي كونها غير متناهيةٍ مترتّبةٍ في الوجود أي: متعاقبةٍ فيه مطلقاً، و لم يفرّق بين ما إذا كان الانقضاء في جانب اللاتناهي و ما إذا كان في جانب التناهي، و هيهنا لم يلزم الانقضاء إلّا في جانب التناهي لافي الجانب الآخر و هو جانب الماضي الّذي فرض عدم التناهي فيه.

و كذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق أيضاً، إذ الزيادة على غير المتناهي إنّما يستحيل إذا كان في جانب اللاتناهي و هو الطرف الماضي، لا في جانب المتناهي و هو الطرف الّذي عند الحادث المفروض.

و هذا هو الجواب الحقّ عن الدليلين. و أمّا ما سيذكره الشيخ ففيه نظرٌ و تأمّلٌ!

[١/٢٣٩ـ٣/١٣٣] قال الشيخ: كحسنٍ من الفعل وقتاً ما تيسّر.

حاصل الكلام في دفع قولهم: أنّه يمتنع القول بأنّه لا يتجدّد شيءٌ غير الفعل، إذ نسبة تلك الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات على السوية.

و أيضاً: وجود المعلول مقارناً للعلّة التامّة الّتي كان الكلام فيها إذ الكلام في الصادر الأوّل إن لم يكن واجباً على ما مرّ فلا أقلّ من أنْ لم يكن ممتنعاً، فيجب أن لا يحصل الفعل بعدها؛ و إلّا لزم الترجّح من غير مرجّحٍ، و هو باطلٌ بالضرورة و الاتّفاق. بل اللازم أن يحصل دائماً، و هو الحقّ حتّى لا يتخلّف المعلول عن العلّة التامّة. إذ الكلام في الصادر

الأوّل أوّلاً يحصل أبداً، و هذا باطلٌ، لأنّ وجود المعلول عند العلّة التامّة إنْ لم يكن واجباً فلا أقلّ من أن لا يكون ممتنعاً.

ثمّ إنهمّ /DA19/ اعترفوا بشيءٍ يلزم عليهم القول بتجدّد أمرٍ، فإنّ بعضهم قال بتحقّق المصلحة في هذا الزمان الّذي حدث الفعل فيه و هو قولٌ بتجدّد المصلحة، و بعضهم قالوا بتجدّد الامكان؛ فهم و إنْ تحاشوا عن القول بتجدّد شيءٍ غير الفعل فقائلٌ به في المعنى.

فإنْ قلت: المصلحة و الإمكان اعتباريٌ، فلا يلزم تجدّد شيءٍ موجودٍ خارجيٍ، و هو الّذي هربوا عنه؛

قلت: لا فرق بين الأمور الخارجية و الأمور المترتّبة المتعاقبة الواقعة في نفس الأمر في جريان براهين التسلسل فيها، و من المعلوم أنّ المصلحة و الإمكان أمورٌ متحقّقةٌ في الواقع.

ثمّ يرد على القائل بالمصلحة: إنّه قد مرّ بطلان وجود الممكن على سبيل الأولوية من دون الوجوب؛

و على القائل الآخر: إنّ المراد بالامتناع: إمّا الامتناع الذاتي فيلزم الانقلاب بعد الحدوث؛ و إمّا الامتناع الغيري، فلا ذلك واجب الوجود، لأنّه مقتضى له، فلا يمنعه.

و أيضاً: هو باقٍ، فكيف يزول الامتناع الّذي كان من قبله؟! فلابدّ من مدخلية الغير فيه. فلم يكن الواجب علّةً تامّةً له؛ و يلزم تجدّد عدم ذلك المانع؛ فتأمّل!

هذا؛ و اعلم! أنّ الشارح ـ رحمه اللّه ـ اختار هذا المذهب في التجريد و قال: «و اختصّ الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله»، فلا يلزم الترجيح من غير مرجّح. فإنّ الأوقات الّتي يطلب فيها الترجيح هناك معدومةٌ، إذ الزمان هناك موهومٌ و لا وجود له إلّا مع أوّل وجود العالَم. و لا تمايز بين الأجزاء الوهمية إلّا بمجرّد التوهّم، فطلب الترجيح فيما بينها غير معقولٍ!

أقول: فيه نظرٌ! لأنّه يمكن طلب ترجيح وقوعه مقارناً للزمان على وقوعه قبله، أو ترجيح وقوعه بعد الواجب على وقوعه معه.

و ما قيل عليه عن أنّه يمكن طلب الترجيح فيما بين الأجزاء الّتي حدثت؛

فمردودٌ بأنّ الزمان لا تحقّق له إلّا مع العالَم، لأنّه مقدار الحركة الّتي لا تحصل إلّا للجسم.

و أيضاً: العلّة المستقلّة تكفي للترجيح، و لو صحّ ما ذكره يصحّ رجحان وقوع حركة القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده بأن يقال: لِمَ اختصّ حدوث حركة القلم بوقت حركة اليد و لا يحصل بعده؟

فإنْ قلت: العلّة متحقّقةٌ قبل الوقت، فالترجّح بلا مرجّحٍ لازمٌ على أيّ حالٍ!

قلت: ما ذكرت راجعٌ إلى طلب الترجيح بين الأجزاء الوهمية على ما مرّ آنفاً.

نعم؛ يمكن طلب الترجيح بين الوقوع مقارناً للواجب على وقوعه بعده، و ذلك ما ذكرنا بعينه.

فإنّ قلت: العلّة قبل حدوث الوقت لعلّها لم تكن مستقلّةً

قلت: فحينئذٍ ينهدم بنيان الجواب، لأنّ الكلام على فرض أنّ الواجب تامّةٌ له.

فإنّ قلت: يرد على هذا الجواب أيضاً أنّ للمستدلّ أن ينقل الكلام إلى نفس الوقت الحادث بأنّ حدوثه لِمَ اختصّ بهذا الجزء الوهميّ من الزمان ؟

فالجواب: إنّه يندفع بما ذكر أنّه طلب الترجيح بين الأجزاء الوهمية المحضة.

[١/٢٤٠-٣/١٣٤] قال الشارح: فهذا غرضٌ ضعيف.

وجه الضعف: إنّ الفاعل المختار لايجب تقدّم شعوره و قصده بالزمان على المعلول، بل يكفي هناك التقدّم بالذات.

على أنّ الاختيار عند الحكماء ليس بالمعنى الّذي عند المتكلّمين. و التقدّم الزماني للقصد و الإرادة و لو سلّم في الفعل الاختياري فلعلّه إنّما يكون في الاختيار بالمعنى الّذي ذكروه، لا بالمعنى الّذي عند الحكماء.

بل نقول: تقدّم القصد و الإرادة بالزمان على الفعل كما في أفعالنا من جهة قصورنا و نقصنا في الفعل و التأثير؛ و الواجب ـ تعالى ـ منزّهٌ عنه لما تقرّر أنّه واجبٌ في ذاته و فعله.

[١/٢٤٠-٣/١٣٥] قال الشارح: و الحوادث الّتي كلامنا فيها ليست ...

/DB19/ فيه بحثٌ ! لأنّ زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي الآخر في الجانب الغير المتناهي باطلٌ سواءٌ كانت الآحاد موجودةً في وقتٍ واحدٍ أو كانت موجودةً على سبيل

التعاقب إذا كانت مترتّبةً وضعاً أو طبعاً؛ إذ يظهر بعد تطبيق الجملتين انقطاع الناقص و تناهيه. و يلزم منه تناهي الزائدة، لأنّها زائدةٌ على الناقصة بقدر المتناهي.

فالحقّ في الجواب ما ذكرنا سابقاً: إنّ زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي إنّما يكون محالاً إذا كان في جانب الغير المتناهي؛ و هيهنا ليس كذلك.

و الجواب: إنّ برهان التطبيق لا يجري عند الشيخ و سائر الحكماء في صورة التعاقب، لأنّ التطبيق لا يتصوّر بحسب وجودها في الخارج لأنّها ليست موجودةً في الخارج مجتمعةً، و التطبيق نسبةٌ تقتضي اجتماع المتطابقين؛ و لا بحسب الوجود الذهني على التفصيل لامتناع ملاحظة الذهن أموراً غير متناهيةٍ بالتفصيل.

و أمّا الوجود على سبيل الإجمال فلا يكفي للتطبيق و لتطبيق كلّ واحدٍ بإزاء نظيره من الأجزاء، إذ لا يتحقّق حينئذٍ ترتّبٌ و أوّل و ثانٍ و ثالثٌ إذ لا امتياز في الوجود الذهني الإجمالي.

[۱/۲۴۱ـ۳/۱۳۶] قال الشارح: و هو أنّ معنى توقّف الحادث اليومي على ...

حمل الاستدلال على عدم الفرق بين انقضاء ما لا نهاية له في الزمان المتناهي و انقضائه في الزمان الغير المتناهي، فإنّ المتكلّمين قالوا بأوّل الحوادث. فلهذا حكموا بامتناع الانقضاء، إذ حينئذٍ يكون الانقضاء في الزمان المتناهي.

أقول: و الأظهركما مرّت إليه الاشارة أنهمّ لم يفرّقوا بين الانقضاء في الجانب الغير المتناهي و الانقضاء في الجانب المتناهي، كما أنّ بناء الدليل الثالث على عدم الفرق بين الازدياد في الجانب الغير المتناهي و الازدياد في الجانب المتناهي.

۵۸. قول الشارح: «بعد ذلك الوقت» أي: بعد الوقت الّذي فرض أنّه لم يوجد فيه حادثٌ أصلا متعلّقٌ بحسب المعنى بكلٍّ من الانقضائين، لأنّ مآل القولين واحدٌ؛ و حينئذٍ لم يكن راجعاً إلى الشقّ الثاني.

ـ و اللّه أعلم!ـ.

النمط السادس
في الغايات و مباديها

النمط السادس

[٢/٢ـ٣/١٣٨] قوله: النمط السادس[١].

لمّا ترجم هذا النمط بثلاثة أمور: الغايات، و مباديها، و الترتيب؛ فالأنسب ما ذكره الشارح. فإنّ الشيخ في هذا النمط نفى أوّلاً غايات أفعال المبادي[٢] العالية، ثمّ أثبت غايات حركات الأفلاك و هي تشبهها بالعقول، و كلّ ذلك كلامٌ في الغايات، ثمّ أثبت مبادى الغايات و هي العقول.

و لمّا كان بيان الغايات مفضياً إلى إثبات العقول قدّمها، ثمّ أخذ في الدلائل الآخر على وجودها، ثمّ شرع في ترتيب الموجودات. فقد رتّب[٣] المباحث في[٤] النمط على ما عنون به. هذا خلاصة ما ذكره الشارح[٥].

و قول الإمام: «أوّل مقصدٍ[٦] في هذا النمط أنّ كلّ فاعلٍ بالقصد و الإرادة فهو مستكملٌ بفعله»، منظورٌ فيه. لأنّ المقصد ليس هذه المسألة، لِما تبيّن[٧] في النمط السابق من ذهابهم إلى أنّه[٨] تعالى مختارٌ [١]، فلابدّ من القول بإرادته. فلو كان كلّ فاعِلٍ بالقصد و الإرادة مستكملاً بفعله لزم أن يكون[٩] تعالى مستكملاً بفعله، و إنّه محالٌ؛ بل المقصد[١٠] أنّ كلّ فاعلٍ

---

١. م: + في الغايات و مباديها. ٢. ص: مبادي. ٣. ق: الوجودات فترتّب.
٤. س: + هذا. ٥. ق: الشيخ. ٦. م، ج: المقصد.
٧. م، س: بيّن. ٨. س: الله. ٩. م: + الباري.

لغاية مستكملٌ بفعله، و اللازم منه هو أنْ لايكون الباري فاعلاً لغاية، لا أنّه لا يكون[١١] فاعلاً بالقصد و الإرادة حتّى يكون موجباً؛ فقد بطل الوجه الأوّل.

و أمّا توجيه الوجه[١٢] الثاني فهو أنّهم لمّا استدلّوا على القدم بأنّ الفاعل إذا استجمع جميع جهات الفاعلية /SA23/ وجب أن يكون فاعلاً في الأزل، كان عذر القائلين بالحدوث أنّه فاعلٌ بالقصد و الإرادة[١٣]. فيجوز أن يتعلّق إرادته بخلق العالم في وقته، و بابطال[١٤] ذلك يندفع هذا العذر.

و فيه نظرٌ، لأنّهم يجعلون[١٥] للباري إرادةٍ متجدّدةً. و أمّا الإرادة الأزلية فهم[١٦] قائلون بها كما مرّ آنفاً.

[٢/٣ـ١٤٠ـ٣/١٤] قوله: و هذا الكلام كعكس نقيض الأوّل[١٧] لو كان الأوّل[١٨] قضيّةً.

إنّما[١٩] قال: «لو كان قضيةً»، لأنّه تعريف الغنيّ، و[٢٠] تعريف الشيء ليس تصديقاً له؛ بل تصويره و تعيين مفهومه. فلا يكون القول المركّب من المعرِّف و المعرَّف قضيةً[٢١] [٢]. و إنّما قال: «كعكس نقيضة»، لأنّ هذا[٢٢] الكلام إشارةٌ إلى قول الشيخ: «فمن احتاج إلى شيءٍ آخر فهو فقيرٌ»، و موضوعه ليس بنقيض محمول[٢٣] الأوّل لو كان قضيةً و هو قوله: «غير متعلّقٍ بشيءٍ[٢٤] خارجٍ عنه» و إن تقارنا[٢٥] في المعنى، و محموله ليس بنقيض موضوع الأوّل[٢٦]، و هو: «الغنيّ» و إن كان في قوّته. و كلام الشيخ انّه[٢٧] إنّما اعتبر في الغنيّ الاستغناء في الأمور الثلاثه، لأنّه[٢٨] لو افتقر في شيءٍ منها يلزم أن يكون فقيراً، فلايكون غنيّاً، و قد فرضناه كذلك؛ هذا خلفٌ!

قال الإمام: «لما فسّر الغنيّ بأنّه الّذي لا يفتقر في أحد الأمور الثلاثه كان الفقير مقابله

---

١٠. ق، س، ج: القصد. ١١. ق: لم يكن. ١٢. م: و أمّا التوجيه.
١٣. ق: + حتى يكون موجباً... الإرادة. ١٤. م: فبابطال.
١٥. م، ق: يجعلون. ١٦. م: فمنهم. ١٧. م: للأوّل.
١٨. س، ج: ـ الأوّل. ١٩. م: و إنّما. ٢٠. : ـ و
٢١. م: تصديقاً. ٢٢. ق: ـ هذا. ٢٣. م: لمحمول.
٢٤. م: + آخر. ٢٥. ق: تغايرا. ٢٦. م: للأوّل.
٢٧. م: ـ انّه. ٢٨. م: انّه.

و[١] هو المفتقر في أحدها، فيرجع كلامه[٢] إلى أنّه لوافتقر في[٣] أحدها لافتقر في أحدها؛ و لا فائدة فيه!»

أجاب[٤] الشارح بطريقين[٥]:

الأوّل: إنّا لا نسلّم أنّ معنى[٦] الفقير هو المفتقر في[٧] أحدها؛ بل الفقير أعمٌّ منه، لتحقّق الفقير[٨] في الإضافات المحضة، و في المال، و غيرها. و حمل الأعمّ على الأخصّ مفيدٌ. و لئن[٩] سلّمنا إنّ معنى الفقير ذلك لكن[١٠] لا نسلّم أنّ حمله على المفتقر في أحدها خارجٌ عن قانون الخطابة. فإنّ الحدّ يحمل على المحدود و يكون ذلك مقدّمةً خطابيةً يُذكر تقريباً لمعنى المحدود إلى فهم الجمهور.

و يُعلم من هذا التوجيه إنّ تقديم الشارح هذا المنع على المنع الأوّل ليس على الترتيب الطبيعي [٣].

على أنّ فيهما نظراً[١١]:

أمّا في الأوّل: فلأنّ الفقير[١٢] جعله الشيخ مقابلاً للغنّي، فلا يجوز أن يكون أعمٌّ من مقابله، و إلّا لجاز أن يصدق على الغنّي،فلا يلزم الخلف.

و أمّا في الثاني: فلأنّ الإمام ما قال: إنّه خارجٌ من[١٣] قانون الخطابة؛ بل إنّه[١٤] جارٍ على قانون الخطابه[١٥]، فقد تكرّر[١٦] المعنى الواحد في الخطابة و المحاورة إيضاحاً و تفهيماً للعامّة[١٧]، لكن المقام برهانيٌ يجب أنْ لا تُستعمل الخطابة فيه[١٨] [٤]. و فيما نقله تغييرٌ لعلّه وقع من[١٩] اختلاف النسخ.

الطريق الثاني: إنّ الإمام صدّر هذا الفصل بأنّه في تفسير الغنيّ و هو الّذي لا يفتقر إلى الغير في ذاته و لا في شيءٍ من صفاته الحقيقية. و لا شكّ أنّه في قوّة قضيةٍ قائلةٍ بأنّ

---

١. ص: ـ و.
٢. م: الكلام.
٣. ق: إلى.
٤. م: و اجاب.
٥. م: + أمّا.
٦. ق: ـ معنى.
٧. ج: إلى.
٨. م: الفقير.
٩. م: إنّ.
١٠. م: ـ لكن.
١١. م: نظرٌ.
١٢. س: الفقر.
١٣. ج، س: عن.
١٤. م: + قال.
١٥. ص: ـ بل أنّه... الخطابة.
١٦. م: فإنّه قد تتكرر.
١٧. س: للغاية.
١٨. م: فيه الخطابة.
١٩. م، ق: في.

المحدود هو الحدّ، و هو في قوّة قضيةٍ قائلةٍ بأنّ مقابل الحدّ مقابل المحدود. فلو لم يكن في هذه القضية فائدةٌ لم يكن في تعريف الغنيّ أيضاً فائدةٌ! [٥]

و نقول أيضاً: سلّمنا أنّ الفقير هو المفتقر إلى الغير في شيءٍ من[١] الثلاثة، و أنّه[٢] لا فائدة في حمل هذا المعنى على المفتقر[٣] في شيءٍ منها؛ لكن لا يلزم من ذلك أن لايكون في حمل الفقير عليه فائدة، لأنّ السامع[٤] ربّما لم يتصوّر الفقير بكنه معناه، بل بوجهٍ مّا، فحمله عليه يفيده[٥] و يقرّب معناه إلى فهمه.

[٢/٤ـ٣/١٤٢] قوله: اعلم!أنّ الشيء الّذي إنّما يحسن[٦].

المقصود من هذا الفصل إنّ الفاعل لغرضٍ مستكملٌ به. و ذلك لأنّ من يفعل لغرضٍ يكون ذلك الفعل أحسن به و أولى له، و[٧] يكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض أحسن[٨] و أولى من الترك، و إذا لم يفعل[٩] لم يحصل ما هو الأحسن به و لا ما هو الأحسن من غيره، فهو مسلوب كمالٍ.

فإنْ قيل: إنّما يلزم ذلك لو كان ذلك[١٠] الغرض عائداً إلى نفسه، أمّا إذا كان عائداً إلى غيره فلا؛

أجيب: بأنّه إذا فعل لغرضٍ عائدٍ إلى غيره لم يفعل إلا إذا كان ذلك الفعل النافع للغير أحسن و أولى به من الترك، و إلّا لم يكن غرضاً له. فيعود الالزام[١١].

فإنّ قيل: يفعل لا لغرضٍ عائدٍ إلى نفسه و إلى غيره؛ بل لأنّ الفعل حسنٌ[١٢] في نفسه؛

أجيب: بأنّ الفعل الحسن في نفسه لا يختار لأجل أنّه حسنٌ في نفسه إلّا لأنّه أحسن من الترك بالنسبة إليه، و إنّه يمدح عليه.

هذا حاصل الفصول الثلاثه.

---

١. م: + الأشياء. ٢. ص: فإنّه. ٣. م: + إلى الغير.
٤. ق: الإنسان. ٥. م: يفيد. ٦. م: + به.
٧. ق: ـ له و. ٨. س، ق: ـ أحسن. ٩. ص: ـ لغرض يكون... لم يفعل.
١٠. م: ـ ذلك. ١١. ص: الإمام. ١٢. م، ص: أحسن.

[۳/۱٤۳ـ۲/٤] قوله: فما أقبح ما يقال من أنّ الأمور العالية.

المبدأ العالي تامٌّ، إمّا بذاته[1] و هو الباري تعالى، و إمّا بعلّته[2] و هو سائر المبادي العالية. و لمّا ثبت أنّ الفاعل لغرضٍ مستكملٌ بفعله فالمبدأ العالي لا يفعل لغرضٍ في السافل، و إلّا استكمل العالي بالسافل و هو محالٌ. و أمّا المبدأ الحقّ فلا غاية لفعله أصلاً، بل هو غايةٌ لجميع الأشياء كما أنّه مبدأ لجميع الأشياء[3]. لأنّ الصادر عنه إمّا أن يكون[4] صدوره لغيره، أو يكون صدوره لذاته. و الأوّل باطلٌ و إلّا لزم الاستكمال بالغير، فتعيّن أن يكون صدوره لذاته؛ فيكون هو ماله الشيء. و لا معنى للغاية إلا هذا. و أيضاً لمّا كان فاعلا بذاته تامّ[5] الفاعلية لم يكن فاعليته إلّا من ذاته، و العلّة الغائية هي الّتي منها فاعلية الفاعل. فهو إذ قد كفى[6] في الفاعلية[7] يكون غايةً بالضرورة، فكما أنّ منه الأشياء كذلك لأجله الأشياء. و أمّا المبدأ العالي فهو و إن لم يكن له غايةٌ في السافل إلّا أنّ المبدأ الأوّل لمّا كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غايةً لفعله [٦]. فهو مسلوب الغاية بالنظر إلى ما تحته، لا بالنظر إلى ما فوقه. و أمّا المبدأ الحقّ فهو مسلوب الغاية مطلقاً. و إلى جميع ذلك أشار[8] بقوله: «و إنّما سلب الغاية عن فعل الحقّ الأوّل مطلقاً».

و إنّما قال: «هو كنتيجةٍ لما قبله»، لأنّه ليس هناك قياس هذا الحكم العامّ نتيجته، بل هو[9] لازمٌ من لوازم القاعدة[10] المذكورة، و فرعٌ من فروعها. ولهذا قال: «وَسْمُ هذا الفصل بالتذنيب أنسب».

[۳/۱٤٥ـ۲/٥] قوله: و علّل ذلك بكون كلّ شيءٍ[11] منه.

أي: علّل كون كلّ[12] شيءٍ له بكون كلّ شيءٍ[13] منه لما ثبت أنّه الفاعل و الغاية معاً، فلمّا كان الفاعل نفس الغاية و هو فاعلٌ لكلّ شيءٍ يكون غاية لكلّ شيءٍ، لكن إنّما يثبت

۱. م: لذاته. ۲. م: لعلّة. ۳. س: ـكما... الأشياء.
٤. ق: لا يكون. ٥. م: + في. ٦. م: يكفى.
۷. ق: + الفاعل. ۸. ق: ـ أشار. ۹. س: ـ هو.
۱۰. ج: الفائدة. ۱۱. ق: يكون الشيء. ۱۲. س: ـكلّ.
۱۳. ص: ـ له بكون كلّ شيءٍ.

أنّ الفاعل نفس الغاية لو ثبت أنّ الفاعل لغرضٍ مستكملٌ به كما ذكرنا، فيصحّ أن يكون الفصل معنوناً بالتذنيب.

لايقال: لمّا كان /SB23/ الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غايةً بكونه[1] فاعلاً تعليل الشيء[2] بنفسه؛

لأنّا نقول: الاتّحاد في الوجود، و التعليل بحسب التغاير في العقل. فلامحذور.

[٢/٥ ـ ٣/١٤٥] قوله: لفظة «ينبغي» مجملةٌ يراد بها تارةً الحسن العقلي.

أقول: الإجمال إنّما يثبت[3] لو كانت لفظة «ينبغي» موضوعةً للحسن العقلي، و الإذن الشرعي؛ و هو ممنوعٌ. غاية ما في الباب أنّه تستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي و المأذون الشرعي؛ لكن لا[4] يراد بها الحسن العقلي أو[5] الإذن الشرعى[6]؛ بل مفهومها اللغوي و هو كونه مطلوباً مؤثّراً. فإذا قيل: «العلم ممّا ينبغي»، لم يرد به أنّ العلم حسنٌ عقلاً؛ بل المراد به أنّه مطلوب الحصول ممّا يؤثّر و إن كان حسناً عقلاً. و كذلك قوله: «النكاح ممّا ينبغي» لا يراد به أنّه مأذونٌ شرعاً، و إن كان مأذوناً شرعاً.

ثمّ[7] إنّا لانسلّم أنّ الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي، فإنّ الحسن العقلي مقولٌ على معانٍ:

كون الشيء صفة كمالٍ،

و ملائماً للطبع،

و مقتضياً للمدح.

و الحكماء قائلون بهذه المعاني كلّها. أمّا بالأوّلَيْنِ فظاهرٌ، و أمّا بالمعنى[8] الثالث فلأنّ فضائل الأخلاق عندهم مقتضيةٌ للمدح، و رذائلها مقتضيةٌ للذمّ. و الشارح سيصرّح بهذا[9] حيث فسّر[10] الحسن و القبح في هذه الفصول بالعقليين. و كأنّه أغمض عن هذا المنع هيهنا

---

١. ص: لكونه. ٢. م: للشيء. ٣. س: ثبت.
٤. س: ـ لا. ٥. م، س: و. ٦. ص: ـ و هو ممنوعٌ... الشرعي.
٧. ق: ـ ثمّ. ٨. س، ج: المعنى. ٩. ص: يصرّح به.
١٠. م، ق: يفسّر.

تعويلاً على ما سيصرّح به، و منع[١] انحصار معنى «ينبغي» فيما ذكره من المعنيين؛ و هو ظاهرٌ.

[٥/٢ـ٣/١٤٧] قوله: كذلك[٢] القول[٣] في الدواء المصحّ[٤].

هذا جواب سؤالٍ آخر، و[٥] هو أن يقال: الدواء المصحّ[٦] للبدن أو المزيل للمرض يفيد صحّة البدن أو إزالة المرض، و لا شكّ أنّ صحّة البدن و إزالة المرض ممّا ينبغي، فهو إفادة ما ينبغي بلا عوضٍ[٧]. فلزم أن يكون الدواء جواداً.

فأجاب: بأنّ الدواء لا يفيد بالذات إلّا كيفيةً في البدن ملائمةً له أو مضادّةً للمرض، ثمّ إنّها توجب الصحّة أو إزالة المرض، فهو لا يفيد بالذات الصحّة أو[٨] إزالة المرض.

و هكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية، فإنّ كلّ فاعلٍ طبيعيٍ يفعل شيئاً، و ذلك الفعل كمالٌ له بالذات، و أمّا أنّه كمالٌ لغيره فهو بالعرض.

و فيه نظرٌ؛ لأنّا نقول: هب! أنّ إفادة الدواء بالقياس إلى الصحّة أو[٩] إزالة المرض ليست إفادةً أوّليةً [٧]، إلّا أنّه يفيد بالذات تلك الكيفية[١٠] الملائمة للطبيعة أو المضادّة للمرض. و هي أمرٌ[١١] مؤثّرٌ مرغوبٌ فيه يوجب أن يكون جواداً بالنسبة إلى تلك الكيفية الحادثة في البدن.

و توضيحه: أنّ الدواء الحارّ إذا ورد على البدن المبرود المزاج أحدث فيه كيفية الحرارة، و هي ممّا ينبغي لذلك البدن قطعاً، و كذلك المفرّح إذا ورد على[١٢] القلب الضعيف اقتضى بالذات تقويةً له، و هي ممّا ينبغي للقلب الضعيف[١٣]. على أنّ المراد بالذات إن كان بلا واسطةٍ يلزم أنْ لا يكون المبدأ الأوّل بالقياس إلى معلول معلوله جواداً، بل لا يكون جواداً إلّا[١٤] بالقياس إلى شيءٍ واحدٍ فقط! لأنّ غيره إنّما هو منه بواسطةٍ. و إن كان المراد

---

١. ق: المنع. ٢. س، ج: و كذلك. ٣. س: ـ القول.
٤. م: المصحّح. ٥. م: ـ و. ٦. م: المصحّح.
٧. ق: بلاغرض. ٨. س: و. ٩. م، ق: و.
١٠. م: الكيفيات. ١١. ص : ـ أمر. ١٢. ج: ـ على.
١٣. م: + بناءً. ١٤. م: ـ بل لا يكون جواداً إلّا، + لا.

أنّه يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواءٌ كان بلا واسطةٍ أو بواسطةٍ فاختلال الأعضاء يمكن أن يوجب الموت بالحقيقة، لأنّه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات، و انطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت.

و الجواب عن جميع النقوض: بأنّ القصد معتبرٌ في معنى الجود، و الشيخ اعتبره[١] في تعريف الجواد الحقّ حيث قال: «و طلب[٢] قصدي لشيءٍ يعود اليه»؛ لم ينف القصد مطلقاً، بل مقيّداً بالغرض، فدلّ بحسب المفهوم على إثباته مطلقاً. و لو لا القصد في الإفاضات الإلهية لم تكن له قدرةٌ أصلاً، و هو منافٍ لما سبق.

و إن فرضنا أنّه لم يعتبر القصد في معنى الجواد[٣]، فلا أقلّ من اعتبار الشعور بما يفيد. و حينئذٍ يندفع جميع النقوض.

[٦/٢ـ٣/١٤٨] قوله: فإذن [٤] ظهر أنّ كلّ فاعلٍ يفعل بطبعٍ[٥] من غير إرادةٍ أو بإرادةٍ، فهو مستكملٌ إمّا بنفس فعله أو بما يستعيضه.

و ذلك لأنّ الفعل إمّا لطلب الكمال، أو لدفع النقص؛ فإنْ كان لطلب الكمال فهو مستكملٌ بفعله[٦] و إليه أشار في الفصل المتقدّم بأنّ الشيء إذا حسن له[٧] أن يكون[٨] عنه غيره فلو لم يكن عنه[٩] لم يحصل لأحسن به، فهو في حدّ ذاته مسلوب كمالٍ. و إنْ كان لدفع نقصٍ فهو مستفيضٌ بفعله، لأنّه يستفيد في مقابلة فعله التخلّص من النقص و إليه أشار في هذا الفصل بقوله[١٠]: «الشيء الّذي فعل شيئاً لو لم يفعله[١١] لقبح به أولم يحسن منه فهو متخلّصٌ من الذمّ»؛ أي: مستفيضٌ، على ما فسّر به. و هذا البحث إشارةٌ إلى الفرق بين الكلامين.

و اعلم! أنّ ظاهر هذا الكلام إنّ الفاعل بالإرادة مستكملٌ. و قد ذكر مثل هذا في مواضع أخر: منها: حيث فسرّ الغاية[١٢]، قال: «إذ[١٣] لا يجوز صدورها عنه بقصدٍ و إرادةٍ »،

---

١. م: يعتبر. ج: ـ اعتبره. ٢. س: فطلب. ٣. ق، ص: الجود.
٤. م: + قد. ٥. م: بالطبع. ٦. ص: ـ أوبما...بفعله.
٧. م: أحسن به. ٨. م: صفة. ٩. م: عند.
١٠. م: + إنّ. ١١. س، ص: يفعل. ١٢. س، ج: العناية.

و قال بعد ذلک: «لیس المقصود من هذه الفصول إنّ كلّ فاعلٍ بالإرادة مستكملٌ، بل هو مقدّمةٌ في إثبات المطلوب». و من البيّن أنّ جميع ذلك ينافي ما سبق من[١٤] أنّ الله تعالى فاعلٌ بالاختيار. و لعلّ المراد هيهنا أنّه ليس فاعلاً بالإرادة لغرضٍ. و هو لا يوجب أن لا يكون فاعلاً بالإرادة لا لغرضٍ.

[٢/٦ـ٣/١٤٨] قوله: هما قضيتان اشتركتا في الموضوع.

القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله: «فهو مسلوب كمالٍ[١٥]»، و الضمير فيها راجعٌ إلى الّذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو حسنٌ له[١٦]. و الموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو: «الّذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لقبح به أو لم يحسن منه». فقد اعتبر في موضوع القضية الأولى ترك الحُسن، و في موضوع القضية الثانية أحد الأمرين: إمّا قبح الترك، أو عدم حسن الترك. فلا اشتراك[١٧] بين القضيتين في مفهوم الموضوع؛ بل لا تلازم بين الموضوعين، فإنّ ترك الحُسْن لا يجب أن يكون قبيحاً[٨] ، و ما لا يحسن تركه لا يلزم[١٨] أن يكون فعله حسناً. فمن الجائز أن لا يحسن الترك و لا الفعل[١٩]. و أمّا محمول القضيتين فلا خفاء في تغايرهما، لكن تفسير المتخلّص بالمستعيض تفسيرٌ للخاصّ بالعامّ، لأنّ المتخلّص من الذمّ مستعيضٌ، وليس كلّ مستعيضٍ متخلّصٌ /SA24/ من المذمّة؛ لجواز أن يستفيد في مقابلة فعله كمالاً.

[٢/٧ـ٣/١٥٠] قوله: لاتجد إنْ طلبت مخلصاً.

كأنّ سائلاً يقول: قد علمنا أنّ المبدأ الأوّل لايفعل لغرضٍ أصلاً و المبادي العالية لاتفعل لغرضٍ في السافلات[٢٠]، و لا شكّ أنّ صدور الموجودات على[٢١] الترتيب و النظام أللائق بها ليس بحسب طبيعةٍ[٢٢] و لا جزافٍ و اتّفاقٍ. فصدورها من المبادي على ذلك

١٣. س: و.
١٤. ج، س: منه.
١٥. ق: كماله.
١٦. م: أحسن به.
١٧. ص: فلاشتراك.
١٨. ق: يلزم.
١٩. ص: ـ و لا الفعل.
٢٠. م: السافل.
٢١. ق: من.
٢٢. م: ليس لطبيعة.

الوجه بأيّ وجهٍ يُتصوّر؟

أجيب: بأنّ ذلك لعناية الباري بها. و هي تمثّل ذلك النظام اللائق في العلم السابق، فإنّ الباري ـتعالى ـ حاضرٌ لسائر الموجودات[1] مع أوقاتها المترتّبة حتّى أنّه حاضرٌ لكلّ موجودٍ موجودٍ في وقته. فتلك الموجودات فائضةٌ عنه في أوقاتها[2] كما هي حاضرةٌ له.

و لعلّ الفرق بين هذا المعنى و القضاء اعتبار الوجه الأصلح فيه دونه.

[٢/٨ـ٣/١٥٢] قوله: والمقصود نفي الغرض.

لمّا كان النمط في الغايات أراد أن يبيّن غايات أفعال[3] الموجودات. و لمّا كان الموجود إمّا واجباً[4] أو ممكناً، و الممكنات إمّا جواهرُ مجرّدةٌ عن المادّة أوغيرها[5]، و الجواهر المجرّدة عن المادّة إمّا متعلّقةٌ بالأجسام تعلّق التدبير و التّصرف، و هي النفوس أو غير متعلّقةٍ بها و هي العقول، بدأ ببيان غايات أفعال المبدأ الأوّل و المبادي العالية[6] أعني العقول. فبيّن أوّلاً أنّ الواجب لاغاية لفعله بأنْ ذَكَر وصف الغنيّ، ثمّ برهن على الدعوى، ثمّ أكّده بالوصفين الآخرين، ثمّ جعل الحكم عامّاً للمبادي العالية. و لمّا فرغ عن العقول شرع في غاية أفعال النفوس؛ فهي إمّا سماوية، أو أرضية. هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط.

[٢/٨ـ٣/١٥٢] قوله: ما معنى أنّه يلزم أن لايكون غنيّاً و لاملكاً و لاجواداً.

إنْ عنيتم بها أنّه متى فعل ما وجب عليه لم يستحقّ الذمّ، و متى لم يفعله[7] كان مستحقّاً للذمّ، فلِمَ قلتم إنّ ذلك محالٌ؟! و هل هذا إلّا إلزام الشيء على نفسه؟! و لِمَ لايجوز أن يستفيد الله ـ تعالى ـ تلك الأولوية لنفسه أو دفع المذمّة بفعله؟ فإنّ النزاع ما وقع إلّا فيه! و إن عنيتم به[8] معنىً آخر فلابدّ من بيانه. هذا هو عبارة الإمام.

و أقول: لا شكّ أنّ الاستفسار إنّما يكون حيث الإجمال و احتمال اللفظ لمعانٍ، و قد

---

١. ج: الوجودات.
٢. ج: أوقاتها
٣. ق، ص: الأفعال.
٤. ص : واجب.
٥. ص: غيرهما.
٦. س: العالية.
٧. ص، ق: يفعله.
٨. ق: به.

تبيّن مفهومات الغنيّ و الملك و الجواد، و[1] جعل سلبها[2] لازماً؛ فلا اجمال هيهنا.

ولو[3] فرضنا فيه إجمالاً فسلب تلك الأوصاف لا يحتمل ذلك المعنى، و هو أنّه متى فعل[4] لم يستحقّ الذمّ، و لو لم يفعله استحقه. فهو استفسارٌ لمعنىً لايحتمله اللفظ أصلاً. فهو قبيحٌ في المناظرة! فلا يقال: إنْ عنيت بالإنسان الحجر فلا نسلّم أنّه ليس بجمادٍ!

و أمّا قوله: «و هل هذا إلّا إلزام الشيء على نفسه»، فقد بيّنه الشارح بأنّه يلزم أن يكون المقدّم عين التالي

و هذا أيضاً فيه ما فيه! لأنّ غاية تقرير الدليل أن يقال: لو كان فاعلاً[5] بالقصد و الإرادة لكان ذلك الفعل أولى به من الترك، فإنّه لو تساوى الفعل و الترك بالنسبة إليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك، و لو كان ذلك الفعل أولى[6] من الترك فهو يطلب تلك الأولوية و يحصّلها بذلك الفعل، و لو كان كذلك لكان مستكملاً بفعله، و لو كان مستكملاً بفعله يلزم أن لا يكون غنيّاً و لا ملكاً و لاجواداً.

فهيهنا مقدماتٌ أربعةٌ، و لا مقدّم فيها عين ذلك التالي، بل[7] المغايرة بينها و بينه[8] ظاهرةٌ لا يخفى. على أنّ قوله في الجواب: «ما معنى قوله: الباري لو فعل بالإرادة لم يكن غنيّاً» يدلّ على أنّ المقدّم هو كونه[9] فاعلاً بالإرادة، فكيف يكون عين قوله: «متى فعل ما وجب[10] لم يستحقّ الذمّ»؟! و لعلّ المراد أنّه لو عنى بقوله: «يلزم أن لا يكون غنيّاً» أنّه مستكملٌ بفعله، فهو إلزام الشيء على نفسه، إذ الكلام حينئذٍ أنّه لو كان مستكملاً بفعله كان مستكملاً بفعله، إلّا أنّه فرض للاستكمال[11] صورة الوجوب، لكون الاستكمال فيها أظهر؛ و لهذا قال الشارح: «معناه لو فعل على وجهٍ[12] يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته».

[٢/٩ـ٣/١٥٤] قوله: قد تبيّن في النمط الثالث.

اعلم! أنّا نحرّر هذه المسألة من الابتداء ليترتّب الكلام منه إلى الانتهاء، و لا نبالي

---

١. س، ج: + قد.
٢. س: سلبهما.
٣. م: فلو.
٤. م: + ما وجب.
٥. م: + بالاختيار أي.
٦. م: + به.
٧. س: إلى.
٨. م: بينه و بينها.
٩. ج: + تعالى.
١٠. ق: يوجب. م: + عليه.
١١. م: لاستكمال.
١٢. س: انّه.

بتكرار بعض ما سلف، فإنّ تكرار الدرس ممّا يجلب نشاط النفس[١]!

فنقول: قد تبيّن أنّ الحركة الدورية السماوية إرادية، لأنّ حركة الجسم البسيط إمّا قسريةٌ أو طبيعيةٌ أو إراديةٌ، إذ مبدءها إمّا خارج المتحرّك فهي قسرية، أو لا، و حينئذٍ إمّا أن يكون مع شعورٍ[٢] و إرادةٍ فتكون إراديةً، أو لا فتكون طبيعية و لايجوز أن تكون حركة الفلك طبيعيةً و لا قسريةً[٣]، فتعيّن أن[٤] تكون إراديةً.

أمّا أنّها ليست طبيعيةً: فلأنّ كلّ حدٍّ من حدود المسافة يتركه[٥] بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجّه إليه، فلو كانت طبيعيةً يلزم أن يميل بالطبع بحركةٍ واحدةٍ إلى ما يميل عنه بالطبع[٦]، و يكون طالباً بحركته[٧] وضعاً مّا بالطبع في موضعه و تاركاً له هارباً عنه بالطبع. و من المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع و المتروك بالطبع مطلوباً بالطبع!

و أمّا أنّها ليست قسريةً: فلأنّ القسر على خلاف الطبع، فلمّا لم يتصوّر الحركة الطبيعية لم يتصوّر[٨] الحركة القسرية. و قد تقرّر أنّ الجسم إذا لم يكن فيه مبدأ[٩] ميلٍ طبيعيٍ لم يقبل الحركة القسرية.

و هيهنا سؤالاتٌ:

الأوّل[١٠]: إنّ ما ذكروه[١١] في الحركة الطبيعية[١٢] يقتضي أن لا تكون حركة الفلك إراديةً؛ لأنّ ترك كلّ وضعٍ لمّا كان عين التوجّه إلى ذلك الوضع، فلو كانت الحركة إراديةً كان ذلك الوضع مراداً و غير مرادٍ في حالةٍ واحدةٍ، و أنّه محالٌ!

و اجيب عنه: بجواز كون الشيء الواحد مراداً و غير مرادٍ من جهتين، /SB24/ فإنّ مبدأ الحركة إذا كان له شعورٌ جاز أن يختلف أعراضه، بخلاف ما إذا كان عديم الشعور، إذ لا يتصوّر اختلاف[١٣] الجهات و الأعراض.

---

١. م، ق: نشاطاً للنفس.
٢. ص: + في.
٣. م: قسرية و لا طبيعية.
٤. ق: فتعيّن أن.
٥. ص: يترك.
٦. ق: الطبع.
٧. س، ق: بحركة.
٨. م : لم يكن.
٩. ق: لم يكن مبدأ فيه.
١٠. م: أحدها.
١١. م: ذكر.
١٢. م: القسرية.
١٣. س : الاختلاف.

الثاني: إنّا لا نسلّم أنّ ترك حدٍّ أو وضعٍ هو التوجّه إلى ذلك الحدّ أو الوضع، بل يترك حصولاً في حدٍ أو وضعٍ و يتوجّه إلى مثل ذلك الحصول في ذلك الحدّ أو مثل[١] ذلك الوضع[٢]. ضرورة انعدام ذلك الحصول و ذلك الوضع بتركه، و امتناع إعادة المعدوم.

فالأولى أن يقال: إنّ طلب وضعٍ معيّنٍ بالطبع و تركه بالطبع ممّا لا يتصوّر، بخلاف الإرادة على ما تقرّر فيما سبق.

الثالث: هب! أنّ ترك كلّ وضعٍ عين التوجّه إلى ذلك الوضع؛ لكن لا نسلّم أنّه يلزم منه أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع. و إنّما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع، و هو ممنوعٌ، لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة أو شيئاً آخر؛

و جوابه: إنّ الحركة ليست مطلوبةً بذاتها[٣]، بل بغيرها، فإنّها لذاتها تقتضي التأدّي إلى الغير، فيكون المطلوب ذلك الغير. و المطلوب بالحركة إمّا الكمّ أو الكيف[٤] أو الأين أو الوضع، و الثلاثة الأول منتفيةٌ[٥] هنا[٦]، فتعيّن أن يكون المطلوب الوضع.

الرابع: إنّا لا نسلّم أنّ القسر لا يكون إلّا على خلاف الطبع. فربّما يكون على خلاف الإرادة، بحيث[٧] يريد السكون في الموضع و يقسّر على الحركة عنه. و لئن سلّمناه فلانسلّم أنّه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر، لجواز أن يقتضي الجسم السكون بالطبع و يتحرّك[٨] بالقسر[٩]. و المعتمد في ذلك ما مرّ في النمط الثاني من أنّ مبدأ الحركة الفلكية طباعيٌ. و إذ قد بان أنّ[٩] الحركة السماوية إراديةٌ فمرادها إمّا أن يكون جزئياً، أو كلّياً [١٠]. و الأوّل محالٌ، لأنّه إمّا أن يكون ممكن الحصول، أو لا. فإنْ كان ممكن الحصول فإذا ناله انقطع حركته، و إلّا استحال طلبه. و مذهب المشّائين أنّ المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه. فعلى هذا لا يكون مرادها كلّياً، إذ[١٠] المراد لابدّ أن يكون مدركاً و المدرك الكلّي[١١] يمتنع أن يرتسم في القويّ الجسمانية.

و لهم أن يجيبوا عن ذلك الدليل بأجوبة:

---

١. ق: في... مثل.
٢. س: بل... الوضع.
٣. ج: لذاتها.
٤. م: الكيف أوالكمّ.
٥. م: منتقضة.
٦. م: هيهنا.
٧. ج، س: حيث.
٨. ق، س : تحرّك.
٩. م، ق، ص: انّ.
١٠. م، س: إذا.
١١. م: للكلّي.

أحدها: إنّا لا نسلّم أنّه[١] إنْ حصل المراد الجزئي[٢] يقف الفلك، و إنّما يكون كذلك لو لم يستعدّ بواسطة نيل ذلك المراد لارتياد جزئيٍ آخر. و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية، حتّى كلّما حصل له وضعٌ جزئيٌ طلبه يستعدّ لوضعٍ آخر جزئيٍ[٣] يطلبه؛ فلهذا يتحرّك دائماً.

و ثانيها: لا نسلّم أنّه[٤] إذا كان ذلك[٥] الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه، و لِمَ لا يجوز إنْ كان يتخيّل أو يظنّ [١١] أنّه ربّما يحصل؟! فإنّ ذلك من[٦] القوىّ الجسمانية ليس يمتنع.

سلّمنا جميع ذلك، لكنّه منقوضٌ بالمراد الكلّي [١٢]، فإنّه إمّا أن يكون ممكن الوقوع، أو لا إلى آخر ما ذكروه.

ثمّ إذا ثبت أنّ المراد كلّيٌ فمبدأ الإرادة الكلّية لايكون إلّا ذاتاً مجرّدةً مفارقةً، لكن الحركات الجزئية و الأوضاع الجزئية لا تتحصّل من الإرادة الكلّية، لأنّ نسبة المراد الكلّي إلى سائر الأفراد على السوية، فلا يتخصّص بعضها بالوقوع، فلا يحصل بعض تلك الأفراد إلّا بإرادةٍ جزئيةٍ تنبعث من تلك الإرادة الكلّية. و المراد الجزئي لابدّ أن يكون مدركاً، فلا ينتقش في الذات المجرّدة، بل في قوّةٍ جسمانيةٍ. فلابدّ أن يكون في الفلك قوّةٌ جسمانيةٌ يرتسم فيها المرادات الجزئية و الأوضاع الجزئية. و لتشابه جرم الفلك لأنّه بسيطٌ لا يتخصّص بعض أجزائه[٧] بتلك القوّة دون البعض، بل هي ساريةٌ[٨] في جميع الفلك. فتلك القوّة المنطبعة كالخيال[٩] فينا، إلّا أنّه غير سارٍ و هي ساريةٌ في جميع الجرم و الذات المجرّدة، كالنفس الناطقة.

ثمّ لمّا ثبت أنّ مباشر[١٠] تحريك الفلك ذاتٌ مجرّدةٌ و الذات المجرّدة إنْ كان جميع كمالاتها موجودةً بالفعل فهي العقل، و إلّا فهي النفس، فلا يخلو إمّا أن يكون مباشر التحريك هو العقل، أو النفس. لا جايزٌ أن يكون هو العقل لوجوهٍ[١١] ثلاثةٍ:

الوجه الأوّل: إنّ محرّك السماء مستكملٌ بحركته[١٢]، و العقل لا يكون مستكملاً[١٣]

---

١. ص: انّه.
٢. م: بالجزئي.
٣. ق: طلبه... جزئي.
٤. م: هذا.
٥. م: ذلك.
٦. ص: هو.
٧. م: أجزاء الفلك.
٨. ص: متساوية.
٩. م: كخيال.
١٠. ق: أنّ مباشر، + هناك.
١١. م: بوجوه.
١٢. م، ص: بحركة.
١٣. م: و العقل لا يستكمل.

بفعله و لا يصحبه فقر؛ بل جميع كمالاته حاصلٌ[١] فيه بالفعل.

الوجه الثاني: ثبت أنّ محرّك السماء له إرادةٍ كلّيةٌ و إرادةٍ جزئيةٌ، و العقل ليس له الإرادة الكلّية و لا الإرادة الجزئية؛ أمّا أنّه ليس له الإرادة الكلّية، فلأنّ المراد الكلّي ليس ممّا يتجدّدو يتصرّم؛ بل إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً. و لا يجوز أن يكون العقل مراده موجوداً و هو طالبٌ له، و لا أن يكون مفقوداً وهو يحصّله، لأنّ حاله متشابهةٌ.

و أمّا أنّه ليس له إرادةٍ جزئيةٌ، فلأنّ المرادات الجزئية لا تنطبع إلّا في الجسمانيات، و العقل منزّهٌ[٢] عن الغواشي الجسمانية.

هذا هو التقرير المنطبق على المتن و على الشرح[٣] أيضاً. فمن قوله: «الثاني أنّ المراد الكلّي» إلى قوله: «... بل يكون كمالاتها حاضرةٌ حقيقيةٌ» إشارةٌ إلى أنّ العقل ليس له مرادٌ كلّيٌ. و قوله[٤]: «ليست جزئيّةً متغيرةً و لا ظنّيةً» إشارةٌ إلى نفي الإرادة الجزئية عنه. وقوله: «و المحرّك السماوي بخلاف ذلك» إشارةٌ إلى صغرى القياس، و إلى إثبات الإرادة الجزئية له، لكن تقديمه أنسب. و لو جعل كبرى القياس كانت النتيجة: أنّ العقل ليس بمحرّك السماء، و المطلوب عكسها!

و في هذا الدليل زوائدُ، فإنّ قوله: «المراد الكلّي ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم» لافائدة فيه! بل يكفى أن يقول[٥]: المراد الكلّي إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً و هما ممتنعاالثبوت للعقل. و كذلك[٦] قوله: «فإنّه مريدٌ[٧]لأمورٍ جزئيةٍ يتجدّد و يتصرّم على الاتّصال»، فإنّ إثبات الإرادة الجزئية كافٍ[٨]. و أمّا تجدّدها و تصرّمها فعنهما غنىً في[٩] الاستدلال.

اللّهم إلّا أن يقال : إنّ ذلك إيماءٌ إلى دليلٍ آخر، و هو أنّ محرّك السماء له إراداتٌ جزئيةٌ[١٠] يتجدّد و يتصرّم لصدور الحركات و الأوضاع المتجدّدة و[١١] المتصرّمة عنه، و توقّفها على إراداتٍ كذلك. و العقل ليس له إراداتٌ يتجدّد و يتصرّم، لأنّه موجودٌ دائمٌ متشابه الأحوال. و لمّا كانت[١٢] هذه استدلالاً بثبوت الإرادة الجزئية و نفيها كما كان ذلك

---

١. ق: يكون حاصلاً. ٢. س : مجردة. ٣. ص: + و.
٤. م: + و. ٥. م: يقال. ٦. م : فكذلک.
٧. م: مريد. ٨. م: كافية. ٩. م: ففيهما غنى عن.
١٠. ق، س: جزئية. ١١. س: و. ١٢. ج: كان.

استدلالاً بثبوت الإرادة مطلقاً و سلبهاجمعهما في وجهٍ واحدٍ، لأنّ مأخذهما و هو الإرادة واحدٌ.

بقي هيهنا إشكالان:

أحدهما: إنّ الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلّي عن العقل نافيةٌ للمراد الجزئي أيضاً عنه، فإنّه لو كان للعقل مرادٌ جزئيٌ لكان إمّا موجوداً يطلبه، أو مفقوداً /SA25/ يحصّله.

فنقول: نعم ! كذلك إلّا أنّه يختصّ نفى الإرادات[١] الجزئية بشيءٍ آخر، و هو أنّها بالغواشي الجسمانية، و العقل منزّهٌ عنها. فكأنّه ينفي الإرادة الكلّية بطريقٍ و الإرادة الجزئية بطريقين؛ و لا حرج فيه

و الآخر: إنّه لمّا لم يكن للعقل إرادةٍ كلّيةٌ[٢] و لا إرادةٍ جزئيةٌ فلايكون له إرادةٍ أصلاً.

فنقول: المقصود أنّه ليس له مرادٌ يستحصل بالحركة. و الدلالة إنّما قامت عليه، و إلّا فمن الجائز أن يكون للعقل مرادٌ موجودٌ دائماً، إمّا كلّيٌ أو جزئيٌ.

الوجه الثالث: إنّ المباشر لتحريك السماء لابدّ أن يكون متعلّقاً به [١٣] تعلّق التدبير و التصرّف مرتبطاً به ارتباط نفوسنا بأبداننا، مستفيداً[٣] للكمالات بواسطة جسم الفلك. و الجوهر العقليّ لايكون كذلك؛ فلا جرم كان غيره. و قوله: «فإذن مبدأ الإرادة الكلّية ليس نفس السماء»، معناه لمّا كان العقل كاملاً مبايناً للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفسنا[٤] بالجسم[٥]. فلو كان مبدأ الإرادة الكلّية هو العقل لم يكن نفس السماء أي: لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم[٦]. و قد ثبت أنّه كذلك، هذا خلفٌ !

[٢/٩ـ٣/١٥٨] قوله: لأنّه لم[٧] يرد أن يصرّح.

اعلم! أنّ تلامذة أرسطو نقلوا من أرسطو[٨] أنّ المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة، و لها إراداتٌ جزئية. فلمّا[٩] استدلّ الشيخ على وجود مبدأ الإرادة الكلّية لم

---

١. س،ج: الإرادة. ٢. ص: بطريق... كلّية. ٣. س: مستنداً.
٤. م: نفوسنا. ٥. م: بالجسم. ٦. س: فلو كان... بالجسم.
٧. ص: لم. ٨. م: منه. ٩. ق: فكما.

يستحسن أن يصرّح بخلاف أقوال تلامذة أرسطو، فلهذا قال:«إن كان».

[۲/۱۰ـ۳/۱٥۹] قوله: و لا يمكن أن يقال: إنّ تحريك السماء[۱] لداعٍ شهواني.

لمّا بيّن في التنبيه المقدّم[۲] أنّ للافلاك نفوساً تحرّكها، أراد أن يبيّن الغاية من تحرّكها.[۳]

فنقول: لمّا كانت حركة الفلك إراديةً فالمراد بها[٤] إمّا محسوسٌ، أو معقولٌ أي: غير مدرك بالحسّ.

فإنْ كان محسوساً فإمّا أن يطلبه للجذب، أو يطلبه للدفع و جذب الملائم هو الشهوة، و دفع المنافر هو الغضب، و هما محالان على الفلك.

أمّا أوّلاً، فلأنّ الشهوة و الغضب لا يكون[٥] إلّا في جسمٍ متغيّرٍ من حالٍ غير ملائمةٍ[٦] إلى حالٍ ملائمةٍ[۷]. و الفلك بسيطٌ متشابه[۸] الأحوال.

أمّا ثانياً، فلأنّ حركة الفلك غير متناهيةٍ، و الشهوة و الغضب إلى غير النهاية لا يتصوّر.

و أمّا «المراد المعقول» فهو معشوقٌ، لأنّ دوام الحركة الارادية يدلّ على فرط المحبّة، و فرط المحبّة هو العشق. و حينئذٍ إمّا أن يريد نيل ذاته، أو نيل صفاته، أو نيل شبه ذاته و[۹] صفاته. لأنّ العاشق الطالب إذا لم يطلب لا[۱۰] ذات المعشوق و لا صفاته و لا شبه ذاته و لا شبه صفاته فهو[۱۱] لا تعلّق له أصلاً بالمعشوق؛ فما فرض معشوقاً لا يكون معشوقاً. فقد ظهر انحصار الأقسام في الثلاثة أعني: ذات المعشوق أو صفته أو شبه ذاته أو صفته. و القسمان الأوّلان باطلان، لأنّ المطلوب إمّا أن يحصل في الجملة، أو لا يحصل أبداً، و أيّاًما كان يلزم أحد الأمرين: إمّا طلب المحال، أو وقوف الفلك، و هو محالٌ. فتعيّن أن تكون الحركة لنيل شبهٍ بالمعشوق. فلا بدّ أن يكون للفلك معشوقاً موجوداً[۱۲] و هو يطلب التشبّهبه[۱۳]. فالمطلوب إمّا أن يكون نيل الشبه المستقرّ أي: شبهاً واحداً دائماً باقياً فيلزم أحدالأمرين،

---

۱. م: تحريكها للسماء.
۲. م، س: المقدّم.
۳. م، ج: تحريكها.
٤. م: بها.
٥. س: لا يكونان.
٦. م: ملائم.
۷. م: ملائم.
۸. م،ص: مشابهة.
۹. ص: أو.
۱۰. م: لا.
۱۱. ق: و هو.
۱۲. م: معشوق موجود.
۱۳. ج، ق: الشبه به.

أو يكون نيل الشبه الغير المستقرّ أي: شبهاً بعد شبهٍ بحيث ينقضي شبهٌ و يحصل شبهٌ[١] آخر. و لا[٢] يخلو إمّا أن ينحفظ[٣] بتعاقب الأفراد، أو لاينحفظ. والثاني باطلٌ، و إلّا لزم وقوف الفلك[٤]. فإذن المطلوب شبهٌ محفوظ[٥] بتعاقب أفرادٍ غير متناهيةٍ. فهذه المشابهات[٦] الغير المتناهية مع المعشوق إمّا من حيث[٧] برائةٍ من القوّة أي: في صفات الكمال، أو من حيث أنّه بالقوّة أي: في صفات النقيان؛ و الثاني محالٌ، فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمالٍ غير متناهية؛ فيكون للفلك معشوقاً موصوفاً[٨] بصفات كمالٍ غير متناهيةٍ، و هو العقل.

فإنّ قلت: لا حاجة إلى التقسيم المذكور إلى المحسوس و المعقول[٩]، بل يكفي أن يقال: لمّا كانت[١٠] حركة الفلك إرادية فمراده لابدّ أن يكون معشوقاً. و حينئذٍ إمّا أن تكون حركته لنيل ذاته أو صفته أو شبهه... إلى آخر الدليل.

فنقول: المطلوب إثبات العقل و هو يتوقّف على أنّ المراد ليس بمحسوسٍ، فلا بدّ من ذلك التقسيم.

و لنرجع إلى[١١] بيان ما عسى أن[١٢] يشكل من الشرح و[١٣] المتن.

فقوله: «فهو إذن أشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي[١٤]» أي: القوّة العملية. فقد سمعت أنّ للنفس قوّةً نظريةً و هي الّتى بها تنفعل بالإدراكات[١٥] و انطباع المعقولات، و قوّة عملية و هي الّتي بها تحرّك[١٦] آلاتها، فهي[١٧] يتصوّر أوّلاً شيئاً ثمّ يحرّك آلاتها ليحصل ذلك الشيء. فكذلك الفلك يتصوّر أمراً يتحرّك لأجل تحصيله.

و أمّا قوله: «و ذلك المعشوق يكون[١٨] إمّا شيئاً[١٩] غير محصّل الذات» فهو بيانٌ لحصر المراد المعقول في الأقسام الثلاثة. و ذلك لأنّ[٢٠] المعشوق إمّا أن يكون موجوداً، أو لا. فإنّ

---

١. م: بحيث يحصل شبه و يقتضى شبه.
٢. ص، ج: فلا.
٣. م: + نوعه.
٤. س: الفلک
٥. م: + النوع.
٦. م،ص: المتشابهات.
٧. م: + انّه.
٨. م: معشوق موصوف.
٩. م: المعقول و المحسوس.
١٠. ص،س،ج: كان.
١١. ص: أمّا.
١٢. س، ص: أن.
١٣. ق: الشرح و.
١٤. ق: العمل.
١٥. م: عن إدراكات.
١٦. م: تتحرّك.
١٧. م: و هی.
١٨. م: يكون.
١٩. ق،ص: سبباً.
٢٠. س، ج: انّ.

لم يكن موجوداً فإمّا أن لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضاً لها، أو يوجد بالحركة؛ و ما يوجد بالحركة إمّا الوضع أو الكمّ أو الكيف أو الأين أو توابعها؛ و أيّاًما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق. و إنْ كان موجوداً لم يكن الحركة نيل ذاته، بل إمّا لنيل حالٍ من أحواله أو لغيره. فإنّ كانت لنيل حالٍ له[١] فالمطلوب حصول صفة المعشوق. و لا شكّ أنّ قيام صفة الشيء بغيره محالٌ، فالمراد حصول حالٍ للفلك[٢] بالقياس إلى المعشوق، و نسبته كمماسّةٍ و موازاةٍ. و إليه أشار بقوله: «فالحركة لامحالة يتوجّه نحو حصول حالٍ مّا للمتحرّك. فإنْ[٣] كانت[٤] الحركة لغير ذلك لا يكون ذلك الغير إلّا شبه ذاتـه أو صـفته، و إلّا فـلا مـدخل للمعشوق في الغرض من الحركة.

و أقول: هذا القدر يكفي في بيان /SB25/ الحصر، و المقدّمات الباقية مستدركةٌ قطعاً. و لعلّه[٥] يحمل على زيادة تبيينٍ و إيضاحٍ.

و أمّا قوله: «و بالجملة يكون من كمالات المتحرّك الّتي لا يكون حاصلة فيه» فمعناه أنّ المعشوق لو كان ممّا ينال بالحركة ذاته أو حاله يكون من كمالات الجسم[٦] المتحرّك. لأنّ ما ينال بالحركة الدورية ذاته أو حاله هو الوضع أو مايتبعه، و كلّ ذلك كمالٌ للجسم المتحرّك. فالحاصل أنّ المعشوق لا يجوز أن يكون من كمالات الجسم المتحرّك، و إلّا لزم أحد المحذورين؛ بل المعشوق في نفسه شيءٌ[٧] موجود الذات لا ينال بـالحركة،و هـو يطلب التشبه[٨] به.

و أنت خبيرٌ بأنّه لو حذفت هذه المقدّمة لتمّ الدلالة دونها[٩]. على أنّ المتن خالٍ عنها.

و أمّا قوله: «فلا ينال بكماله إلّا على تعاقبٍ يشبه المنقطع بالدائم» فمحصّله أنّ الشبه و إنْ كان غير مستقرٍّ بحسب الشخص، إلّا أنّه مستقرٌّ، مستمرٌّ بحسب النوع، و يخرج مـنه تقسيم الشبه الغير المستقرّ إلى انحفاظ النوع و عدمه.

و في قوله: «فلا ينال بكماله» إشارةٌ إلى أنّ المطلوب ليس مشابهةً واحدةً و لا عدّة[١٠]

---

١. م : حاله.　٢. م: الفلک.　٣. م،ق: وانْ.
٤. م: كان.　٥. م : لعلّ.　٦. ص: الجسم.
٧. م: شيء.　٨. ص،س: الشبه.　٩. م: بدونها.
١٠. ق، س، ص: عدد.

مشابهات، بل جميع المشابهات بوجوهٍ غير متناهية؛ لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لايحصل إلّا بشبهٍ[١] محفوظ النوع بتعاقب أفرادٍ غير متناهيةٍ في أوقاتٍ غير متناهيةٍ.

و هذا كأنّه جواب سؤالٍ و هو أن يقال: الغرض من الحركة لو كان شبهاً[٢] غير مستقرٍّ فالمراد إمّا شخص الشبه، أو نوعه. و أيّاً مّا كان يحصل شبهٌ واحدٌ؛ و حينئذٍ يلزم وقوف الفلك.

أجاب: بأنّ المراد: الشبه بكماله أي: الشبه بوجوهٍ غير متناهية، و لا ينال إلّا على تعاقبٍ مستمرٍّ.

فجملة الكلام إنّه إذا ثبت أنّ المراد هو الشبه[٣] بالمعشوق فإمّا أن يكون المطلوب مشابهةً واحدةً، أو مشابهات[٤] متناهية، أو مشابهات غير متناهيةٍ. و الأوّلان باطلان. و المشابهات الغير متناهية إمّا أن يحصل دفعةً أو على التعاقب و التجدّد. و الأوّل باطلٌ. فتعيّن أن يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية[٥] بحيث لا تحصل إلّا على[٦] التدريج في أوقاتٍ غير متناهيةٍ.

و أمّا قوله: «فيكون المعشوق تشبّهاًمّا بالأمور الّتي بالفعل من حيث برائتها بالقوّة[٧]»، فمنه يخرج تقسيم الشبه المحفوظ النوع إلى صفات الكمال أو النقصان.

و قوله: «راشحاً عنه الخير» أي[٨]: محرّك السماء في حال[٩] استفاضة الكمالات من العقل يفيض عنه رشحات الخير[١٠] إلى عالم الكون و الفساد، و يكمل[١١] بها استعداد الموادّ الناقصة. و تلك الإفاضة ليست لغرضٍ في السافل، بل من حيث إنّها تشبّهٌ بالعالي.

و قوله: «و مبدأ ذلك في أحوال الوضع» أي: سبب ذلك الشبه الغير المستقرّ هو الوضع. فإنّ الفلك يتحرّك و يستخرج بواسطة تلك الحركة الأوضاع الممكنه من القوّة إلى الفعل، و يحصل له بواسطة كلّ وضعٍ شبهٌ إلى الأمور العالية الّتي هي بالفعل من جميع الوجوه، ثمّ إذا

---

١. س: لشبه. ٢. ص، س: سبباً. ٣. م: التشبه.
٤. ق: مشابهة ٥. م: + دون أن يحصل دفعةً بل على التعاقب.
٦. م: + سبيل. ٧. م: عن القوّة. ٨. م: + يكون.
٩. م: محرك السماء من حيث. ١٠. ق: الخير. ١١. ج:و يكمل. س: يحصل.

زال وضعٌ زال الشبه الّذي كان بواسطة ذلك الوضع، و إذا حصل وضعٌ آخر حصل شبهٌ آخر، فكما أنّ نوع الوضع يحفظ بتعاقب الأوضاع يحفظ[1] نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات[2]، و يقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه.

فهناك أربع سلاسل:

سلسلة الحركات،

ثمّ سلسلة الأوضاع،

ثمّ سلسلة التشبّهات،

ثمّ سلسلة الادراكات و الكمالات[3]. و الحركات و الأوضاع كمالاتٌ للجسم، و أمّا التشبّهات و ما يترتّب عليها فهي للنفس. و نحن لا نعرف حقيقة ذلك الشبه.

هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام.

و الاعتراض عليه أنْ نقول: لم لا يجوز أن يكون مراد الفلك[4] محسوساً؟!

[۲/۱۰ـ۳/۱٦۱] قوله: الداعي إليه إمّا جذب ملائمٍ أو دفع منافرٍ[5].

قلنا: الحصر ممنوعٌ، لجواز أن يكون لمعرفته، أو التشبّه به، أو غير ذلك.

و لئن سلّمناه[6] لكن لا نسلّم استحاله الشهوة و الغضب على الفلك. و اللازم في البسيط تشابه الأجزاء[7] المفروضة في الحقيقة، و أمّا تشابه أحواله فغير لازمٍ. و من الجائز أن يكون للفلك شهواتٌ غير متناهيةٍ بحسب محسوساتٍ غير متناهيةٍ، كما جاز أن تكون له لذّاتٌ غير متناهيةٍ من معقولاتٍ غير متناهيةٍ.

و لئن نزّلنا عن هذا المقام فلا نسلّم بطلان القسمين الأوّلين. و ما ذكروه[8] في بيانه يقتضي أن لا يكون للفلك مرادٌ أصلاً، إذ لو كان له مرادٌ فإمّا أن يحصل و قتاًمّا، أو

---

۱. س، ج: ينحفظ ۲. م: المشابهات. ۳. م: و الكمالات.

٤. ص: المولف.

٥. في كلٍّ من نسخنا الأربع المخطوطة: «لأنّ طلب المحسوس إمّا للجذب أو للدفع» بدل: «الداعي إليه إمّا جذب ملائمٍ أو دفع منافرٍ». و ما في المخطوطات لايوجد في المطبوعة.

٦. م: سلّمنا. ۷. ج، س: أجزائه. ۸. س: ذكره.

لايحصل دائماً. و يلزم أحد المحذورين.

على أنّا نقول: إنّما لا يجوز أن يكون المطلوب ذات المعشوق أو حالاً له[١] إذا كان ذات المعشوق أو حاله قارّاً دفعي[٢] الوجود. فلِمَ[٣] لا يجوز أن يكون المطلوب معشوقاً غير قارٍّ محفوظ النوع بحسب تعاقب الأفراد؟ أو حالاً من المعشوق كذلك؟ كما ذكروه[٤] في الشبه.

ثمّ[٥] بعد ذلك لا نسلّم أنّ الموصوف بصفات كمالٍ غير متناهيةٍ هو العقل. و إنّما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه[٦] بالفعل؛ لكن من الجائز أن يكون اتصافه بها على التعاقب. غاية ما في الباب أن يكون حصول تلك الصفات له سابقاً على حصول التشبّهات للفلك. و لهذا احتيج إلى الاستدلال على عدم جواز تشبّه الفلك بحاويه. و على تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز أن يكون هوالمبدأ الأوّل، فلايلزم أن يكون هو[٧] العقل.

و لعلّك[٨] لو أنعمت التأمّل[٩] في الدليل أمكنك دفع هذه الاعتراضات أو بعضها.[١٤]

[٣/١٦٥-٢/١٢] قوله: و[١٠] تقرير الكلام.

توجيهه: إنّ اختلاف حركات الأفلاك يستلزم اختلاف التشبّهات، و اختلاف التشبّهات يستلزم اختلاف المشبّه[١١] به.

أما الصغرى: فلأنّ اختلاف الحركات إمّا أن يستند إلى القابل أعني: جرم الفلك أو إلى الفاعل أعني: النفس المجرّدة. لا سبيل إلى الأوّل، لأنّه لو كان اختلاف الحركات مستنداً إلى أجرام[١٢] الأفلاك فلا يخلو إمّا أن يكون لجسميتها من حيث[١٣] الجسمية، و هو محالٌ لأنّها مشتركةٌ، و المشتركة لا تكون علّةً للاختلاف؛ و إمّا لطبيعتها، و هو أيضاً محالٌ، لأنّ كلّ جزءٍ من اجزاء كلّ فلك يحتمل أن يكون في كلّ جهةٍ و على كلّ[١٤] حدٍّ يفرض من

---

١. م: له. ٢. ق: فإرادةٍ نفي. ٣. ص: ثمّ.
٤. ق: ذكروا. ص: ذكره. ٥. س: ثمّ. ٦. ق: فيه.
٧. م: هو. ٨. ق: و لعلّك. ٩. م: لو تأملّت.
١٠. ص: و. ١١. ج: المتشبّه. ١٢. ق، ص، س: اجسام.
١٣. ص: + هي. ١٤. ج: أي.

السرعة و البطؤ. و ذلك يقتضي تشابه أحوالها[١]. و هكذا إنْ كان لهيولياتها، فإنّ الجهات بالنسبة إليها متساويةٌ. فتعيّن أن يكون اختلاف الحركات بسبب /SA26/ النفوس و قد ثبت أنّ حركاتها إراديةٌ، و اختلاف حركاتها بالإرادة لايكون إلّا لاختلاف الأعراض، و هي التشبّهات.

و أمّا الكبرى: فلأنّ اختلاف التشبّهات إنّما يكون بحسب اختلاف مباديها، و هي العقول. فيكون اختلاف الحركات ملزوماً لاختلاف المشبّه به؛ لكن الملزوم حقٌّ، فالتالي مثله.

هذا هو التقرير المحرّر[٢] المنتج لعين المطلوب و هو كثرة المشبه به.

و الشارح جرى على و تيرة المتن، فحاول إبطال نقيض[٣] المطلوب. و ذلك أنّ المتشبّه به لو كان واحداً لكان التشبّه في جميع الأفلاك واحداً و هو عكس نقيض الكبرى، و لو كان التشبّه في جميع الأفلاك واحداً لَتَشابَه الحركات في الجهة و السرعة و البطؤ و هو[٤] عكس نقيض الصغرى، ينتج أنّ المتشبّه به لو كان واحداً لَتَشابَه الحركات؛ لكن اللازم منتفٍ، فينتفي الملزوم.

و لا شكّ أنّ في[٥] هذا التقرير زيادة مقدّماتٍ لا حاجة إليها. على أنّ انتظام الكلام في الشرح موقوفٌ على تقدير كبرى[٦] هذا القياس، لأنّ قوله: «و ذلك لأنّ الجسم من حيث هو جسمٌ لاتنتهي حركته إلى جهةٍ معينةٍ»[٧]... إلى آخره بيانها[٨]، لا بيان الصغرى، و إنْ كان هو الظاهر. و مع[٩] ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيبٍ. و من الظاهر إنّ عدم اقتضاء الوضع المعيّن مستدركٌ في البيان.

و في الدليل كيف ما يقرّر! نظرٌ من وجوهٍ؛ فإنّ قوله: «يحتمل أن يكون كلّ جزءٍ من أجزاء الفلك على كلّ حدٍّ[١٠]» إنْ أريد به الاحتمال في نفس الأمر، فهو ممنوعٌ بالنظر إلى الطبيعة الفلكية الخاصّة أو هيولاه [١٥]. و إنْ أريد الاحتمال الذهني فهو مسلّمٌ؛ لكنّه لا

---

١. س: أجزائها.
٢. م: المجرّد.
٣. ق: نقيض.
٤. م: فهو.
٥. م: في أنّ.
٦. ص: الكبرى.
٧. ص، ق: نفسه.
٨. م: بيانهما.
٩. م: منع.
١٠. ص: حدّ.

ينتج المطلوب.

فإنْ أجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل: أنّ اختلاف الحركات لو استند إلى الطبيعة أو المادّة يلزم أن تكون الحركة طبيعيةً؛

قلنا: لانسلّم، و إنّما يلزم لو كانت[١] الحركة مستندةً إليها، و هو ممنوعٌ. فإنّ من الجائز أن يكون وجود الحركة[٢] من النفس بالإرادة، و يكون عروض صفةٍ لها بواسطة أمرٍ آخر، كما انّا نتحرّك بالإرادة. و أمّا إنّ هذه الحركة على سطح الأرض لا إلى جهة السماء، فليس بالإرادة بل لأنّ البدن لايمكنه الصعود. سلّمناه؛ لكن لا نسلّم أنّ اختلاف تحريكات النفس للأفلاك بواسطة اختلاف الأعراض، فلِمَ لا يجوز أن يكون بسبب اختلاف النفوس في القوّة و[٣] الضعف[١٦]، أو في سائر الاحوال؟! فلئن سلّمناه لكن لا نسلّم أنّ اختلاف الأعراض[٤] يستلزم اختلاف مباديها. و لِمَ لايجوز أن يتشبّه جميع الأفلاك بعقلٍ واحدٍ من جهات متعدّدة؟! فلابدّ له من بيان.

[٢/١٣ـ٢/١٦٧/٣] قوله: و اعترض الفاضل الشارح.

لمّا كان تقرير الدليل أنّ وحدة المتشبّه به يستلزم وحدة التشبّه و هي تستلزم تساوى الحركات، قال الإمام: هذا الإلزام لازمٌ عليكم، لأنّكم قائلون بوحدة المتشبّه به. فإنّ قولكم: «الفلك يريد التشبّه بالعقل» ليس معناه أنّه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل[٥]. فإنّ في ذلك انقلاب الحقائق؛ بل معناه أنّ العقل خرجت كمالاته اللائقة من القوّة إلى الفعل، و الفلك يريد أن يخرج كمالاتها اللائقة[٦] أيضاً من القوّة إلى الفعل. و ذلك المعنى و هو خروج الكمالات من القوّة إلى الفعل مشتركٌ بين سائر العقول، و لا دخل[٧] لخصوصية عقلٍ عقل في ذلك[٨]. فالفلك لا يطلب التشبّه إلا بموجودٍ خرج جميع كمالاته اللائقة[٩] من القوّة إلى الفعل، و هو شيءٌ واحدٌ. فلو كان وحدة المتشبّه به، يستلزم وحدة التشبه[١٠] ثمّ

---

١. ص، ج: كان. ٢. م: الحركتين. ٣. م: + في.
٤. ص: فلِمَ لا يجوز... الأعراض. ٥. س: مثلاً لعقل. ٦. ق، ص: + به.
٧. م، ق: مدخل. ٨. م: بذلك. ٩. م: + به.
١٠. م: + لزم تساوي الحركات بين سائر الأفلاك ليكون التشبّه واحداً في جميع الأفلاك فلو استلزم وحدة التشبه.

تساوي حركات الأفلاك، فيرد عليكم[١] الإلزام أيضاً[٢].

أقول: و يمكن أن يقرّر هذا الاعتراض بأن يقال [٣]: هذا المعنى و هو استخراج الكمالات اللائقة من القوّة إلى الفعل مشتركٌ بين سائر الأفلاك، فيكون التشبّه واحداً في جميع الافلاك. فلو. استلزم وحدة التشبّه تساوي[٤] الحركات لزمكم هذا الالزام.

و جواب الشارح: إنّ غايات حركات الأفلاك تشبّهاتٌ جزئيةٌ، لأنّها غايات حركاتٍ جزئيةٍ لا تشبّه كلّي، و التشبّه الجزئي لابدّ أن يكون لمتشبّهٍ[٥] به جزئي[٦]. فلايلزم وحدة المتشبّه به.

و لا خفاء[٧] أنّ جوابه أطبق على التقرير الثاني، لعدم احتياجه حينئذٍ إلى تقرير هذه المقدّمة القائلة بأنّ التشبّه الجزئي يكون لمتشبّه به جزئي، و هي مفقودةٌ في الشرح.

[٢/١٣ـ٣/١٦٨] قوله: ذهب قومٌ.

إعلم! أنّ حاصل الكلام في الفصل السابق أنّ اختلاف حركات الأفلاك يدلّ على اختلاف الاغراض الّتي هي التشبّهات، و اختلاف التشبّهات يدلّ على اختلاف المتشبّه به، فيكون لكلّ فلكٍ عقلٌ متشبّه به، و هاتان المقدّمتان و إنْ لم تكونا يقينيتن إلّا أنّ الظن واقعٌ بهما؛ و الظنّ في هذا المقام كافٍ.

ثمّ إنّ قوماً منهم ذهب[٨] إلى أنّ اختلاف الحركات ليس لأجل اختلاف الاغراض، بل لأجل نفع السافل، فإنّ الحركات في جميع الجهات سواءٌ في تحصيل المقصود و هو التشبّه. و الحركة المخصوصة في[٩] الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة[١٠] نافعةٌ للسافل. فلهذا اختارها.

و للشيخ في إبطال هذا المذهب طريقان.

الأوّل: إنّه لو جاز أن تكون هذه[١١] الحركة لأجل المعلول لجاز أن يكون نفس الحركة

---

١. م: الأفلاك لزمكم.
٢. م: أيضاً.
٣. ق، س، ص: قال.
٤. م: لتساوي.
٥. ق، س: المتشبّه.
٦. ق: جزئياً.
٧. م: لا شكّ.
٨. م: ذهبوا.
٩. ق: على.
١٠. ق: على الهيئة المخصوصة.
١١. م: هيئة.

لأجل المعلول حتّى أنّ السكون يحصّل خيرية الفلك كالحركة؛ لكنّه اختار الحركة لأنّها نافعةٌ للغير. و هذا نقضٌ و إنْ سمّاه الإمام معارضةً [١٧].

الثاني: إنّه لا يجوز أن يكون هيئة الحركة لأجل السافل، كما لا يجوز أن يكون نفس الحركة لأجل السافل /SB26/ لاشتراك الدليل. و هذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب. و لهذا أضرب عن الطريق الأوّل بقوله: «بل إذا كان الأصل»... إلى آخره.

و اعترض الإمام على الطريق الأوّل بأنّ مقصود الفلك هو التشبّه، و التشبّه إنّما يحصل باستخراج الأوضاع من القوّة إلى الفعل. و استخراج الأوضاع[١] إنّما هو بالحركة، فالحركة أيّة حركةٍ كانت تحصّل المقصود، بخلاف السكون.

و تحرير جواب الشارح: إنّ القوم قدّروا استواء الحركات في تحصيل الغرض، و ذهبوا إلى أنّ اختيار هيئة[٢] الحركة لأجل نفع الغير على ذلك التقدير، و الشيخ أيضاً قدّر الحركة و السكون سواءً في تحصيل الغرض، و جوّز كون اختيار الحركة لأجل نفع الغير على ذلك التقدير[٣]. ثمّ إنْ منع مانعٌ تساوي السكون و الحركة في تحصيل الغرض منع أيضاً تساوي الحركات في تحصيل الغرض، فإنّ الغرض ليس مطلق[٤] التشبه؛ بل حصول التشبّهات الجزئية بإرادةٍ جزئية[٥]، و لعلّها لاتحصل إلّا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة.

و الحاصل أنّ كلام الشيخ نقضٌ إجماليٌ. و جواب النقض الإجمالي[٦] يجب أن يكون بحيث لا يرد[٧] على أصل الدليل؛ لكن المنع الّذي أورده على النقض واردٌ عليهم أيضاً.

و أنت تعرف أن قوله: «ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك» [١٨] قولٌ ماقال به الإمام! فهو زائدٌ لا دخل له في الجواب! و كذا قوله: «فالعلّة الداعية إلى إسناد أصل الحركة... إلى آخره»، لتمام الجواب دونه.

[٢/١٤ـ٣/١٧١] قوله: فحمله الشيخ.

جمع بين قولي الفيلسوف الأوّل بأنّ[٨] المراد من قول الوحدة: إنّ المتشبّه[٩] به البعيد

---

١. ق: الأوضاع. ٢. م: لأجل السافل. ٣. ق: و الشيخ... التقدير.
٤. م: بمطلق. ٥. م: بإرادةٍ جزئية. ٦. م: نقض إجمالي.
٧. س: يرد. ٨. م: أنّ. ٩. ص: الشبه.

واحدٌ، و من قول الكثرة: إنّ المتشبّه به القريب كثيرٌ؛ فلاتنافي بين القولين.

[٢/١٤ـ٣/١٧١] قوله: لزم تشابه الحركات.

قلنا: لا نسلّم، و إنّما يلزم لو كان متشبّهاً به قريباً، و هو ممنوعٌ؛ بل هو متشبّهٌ به بعيد. سلّمنا ذلک، لکن نختار أنّ المتشبّه به هو مع غيره[1].

[٢/١٤ـ٣/١٧٢] قوله: و الجواب عن الأوّل.

تقريره: إنّا نختار أنّ ذلك الواحد متشبّهٌ به.

[٢/١٤ـ٣/١٧٢] قوله: فلايكون هو متشبّهاً به.

قلنا: لا نسلّم، فإنّ المراد بالمتشبّه به ماله مدخلٌ في التشبّه به. و المبدأ الأوّل كذلك، لأنّه علّة وجود المتشبّه به[2]؛ فله دخلٌ في وجود ذلك.

[٢/١٥ـ٣/١٧٣] قوله: في تصوّر[3] كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصوّر.

أي: كيف يعقل أنّ الشيء بسبب أنّه يتصوّر شيئاً و يدرك كمالاً يحرّك شيئاً آخر؟ و المثال أنّ النفس الإنسانية إنّما[4] يتعقّل أموراً و ينتقش في قوّة الخيال صوراً لها على سبيل المحاكاة لعلاقةٍ لها بالنفس، فيسري الإنفعال إلى البدن و يعرض له حركةً و دهشةً. ف ٤ كما أنّ حدوث الانفعال في أنفسنا يوجب حدوث الإنفعال في[5] قوّة الخيال و هو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد أن يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجباً لاستمرار انفعال خيال الفلك، و هو يستتبع دوام حركة الفلك [١٩].

[٢/١٦ـ٣/١٧٤] قوله: القوّة قد يكون على أعمالٍ غير متناهيةٍ.

النهاية و اللانهاية يعرضان الكمّ[6] بالذات، و ما ليس بكمٍّ بالذات بسبب[7] كمّيةٍ. و القوىٰ

---

١. ص، ق، س: هذه التعليقة بتمامها وقعت بعد التعليقة التالية.
٢. ص: به.
٣. ق، ص: تصوّر.
٤. م: ربّما.
٥. ق: أنفسنا... في.
٦. م: لکم.
٧. ق: سبب.

ليست[١] بكمّيات، و نهاياتها و لانهاياتها بحسب كمّية آثارها، إمّا الانفصالية و هي عدد آثارها، و إمّا الاتّصالية و هي زمانها. أمّانهاياتها[٢] و لا نهايتها بحسب عدد حركاتها فهو[٣] الاختلاف بحسب العدّة؛ و أمّا نهايتها و لا نهايتها بحسب زمان حركاتها[٤] فلمّا كان الزمان مقداراً كمّاً يمكن أن يفرض اللانهاية فيه[٥] في جانب الازدياد، و[٦] يمكن أن يُفرض في جانب الانتقاص. فهما إمّا في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدّة، و إمّا في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدّة. و لمّا استحال[٧] وجود القوّة الغير المتناهية بحسب الشدّة لأنّ حركتها حينئذٍ إمّا أن تقع في آنٍ، و هو محالٌ، لاستحالة وقوع الحركة في الآن؛ و إمّا أن تقع في زمانٍ، فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان أشدّ. فلا تكون القوّة المفروضة غير متناهيةٍ في الشدّة؛ هذا خلفٌ[٨]! لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدّة، بل اقتصر على ذكر التناهي و اللاتناهي[٩] بحسب العدّة و المدّة؛ أمّا مثال التناهي فحركة المدرة، فإنّها متناهيةٌ بحسب المدّة؛ و هو ظاهرٌ بحسب العدّة أيضاً، لأنّ حركتها واحدةٌ و أقلّ مراتب العدد الوحدة. و أمّا مثال اللاتناهي فحركة الفلك، فإنّها غير متناهيةٍ بحسب المدّة. و هو ظاهرٌ، و بحسب العدّة، لأنّ[١٠] للفلك أدواراً غير متناهيةٍ و كلّ دورةٍ حركةٌ، فحركة الفلك تشتمل على حركاتٍ غير متناهيةٍ.

و فيه نظرٌ؛ لأنّ انقسام حركة الفلك بحسب الفرض. و أمّا في الواقع فهي متصلةٌ واحدةٌ من الأزل إلى الأبد، و الانقسام الفرضي لو كفى لم تكن حركة المدرة متناهيةً [٢٠].

و أمّا الشارح فقد قسّم النهاية و اللانهاية إلى ثلاثة أقسام، فإنّهما تلحقان الكمّ لذاته، أو ماله كميّة كالجسم، أو لشيءٍ[١١] تتعلّق به كميّة كالقوى، فإنّها يتعلّق بها شيءٌ له كميّة و هو عملها. و أشار بقوله: «فمنها ما يعرض للكمّ المتّصل» إلى القسم الأوّل، فإنّ النهاية و اللانهاية إذا عرضتا[١٢] الكمّ[١٣] بالذات فإمّا أن يكون عروضهما للكمّ المتّصل[١٤]، فهما نهاية

---

١. ص، س : ليس.
٢. م: أمّا نهاياتها.
٣. م: فهو.
٤. س: آخر.
٥. م: له.
٦. م: و.
٧. ص: استحالت.
٨. م: + و.
٩. ص: + هي.
١٠. س: لا.
١١. س، ق: بالشيء.
١٢. س، ق، ج: عرضا.
١٣. م : للكمّ.
١٤. س: المنفصل.

المقدار و لا نهايته؛ و إمّا أن يكون عروضهما للكمّ المنفصل فهما نهاية العدد و لا نهايته. و المقدار[1] كما يمكن أن يزداد إلى غير النهاية فيكون لا نهايته[2] لا نهاية المقدار لا تصاله، يمكن أن ينقص إلى غير النهاية، لأنّه قابلٌ للانقسام و الانفصال /SA27/ دائماً؛ لكنّه عند انفصال الأجزاء يكون كمّاً منفصلاً، فيكون لا نهايته لا نهاية العدد.

و قوله: «و الشيء الّذي[3] له مقدارٌ» إشارةٌ إلى القسم الثاني من الأقسام الثلاثة. و إلى الثالث أشار بقوله: «و أمّا الشيء الّذي يتعلّق به شيءٌ ذو[4] مقدارٍ». فـفرض النـهاية و اللانهاية في القوىٰ إمّا بحسب مقدار عملها، أو بحسب عدد أعمالها. فإنْ كان بحسب عدد أعمالها فإنْ كان[5] أعمالها غير متناهيةٍ فالقوّة غير متناهيةٍ، و إنْ كانت متناهيةً فمتناهيةٌ، و إنْ كانت أكثر كانت أقوى. و إنْ كانت[6] بحسب مقدار العمل فإمّا أن يعتبر فيه وحدة العمل أي[7]: يكون عملٌ واحدٌ يقع في أزمنةٍ مختلفةٍ، فإنْ وقع ذلك العمل في الزمان الّذي فـي غاية القصر بل في الآن، فالقوّة غير متناهيةٍ، و إلّا فمتناهيةٌ. و كلّما كان الزمان أقصر كانت القوّة أقوى؛ و إمّا أن لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو[8] امتداد الزمان فقط، فالقوّة إن عملت في زمانٍ غير متناهٍ سواءٌ يعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي أعمالا متعدّدةً متتاليةً أو عملاً واحداً فهي غير متناهيةٍ، و إنْ عملت في زمانٍ متناهٍ فهي متناهيةٌ. و متى كان زمان العمل أطول كانت القوّة أقوىٰ.

و فيه نظرٌ! لأنّا لو فرضنا حركة قوّة مأة ذراعٍ في عشر ساعات [٢١]، و حركة قوّةٍ أخرى مأتي ذارعٍ في ساعتين يلزم على ما ذكره أن القوّة الأولى يكون أقوى[9]، و ليس كذلك. و الحقّ في التقسيم ما ذكرنا.

[٢/١٦-٢/١٧٧/٣] قوله: و الحركات الّتي تفعل حدوداً.

الغرض بيان أنّ[10] الحركة الحافظة للزمان ليست إلّا المستديرة، و ذلك مـبنيٌّ عـلى

---

١. س: و لا نهايته و إمّا... و المقدار.
٢. ص، س: نهاية.
٣. س: الّذي.
٤. ص: له.
٥. س: بحسب... كان.
٦. ق، ص: كان.
٧. م: أو.
٨. ص: هو.
٩. ج: مقوى.
١٠. ص: أنّ.

مقدّمتين:

إحديهما: أنّ الزمان مقدار الحركة،

و الثانية: أنّ الزمان لابداية له و لا نهاية له[١]. و قد سلف بيانهما. فتكون الحركة الحافظة للزمان حركةً لابداية و لا نهاية لها. فتلك الحركة إمّا حركةٌ واحدةٌ مستديرةٌ، أو حركةٌ واحدةٌ مستقيمةٌ، أو حركاتٌ مختلفةٌ. فهذه أقسامٌ ثلاثةٌ. و القسمان الأخيران باطلان؛ فتعيّن الأوّل.

أمّا أنّه لا يجوز أن يكون الحركة الحافظة مستقيمةً، فلأنّ كلّ حركةٍ مستقيمةٍ منتهيةٌ إلى السكون، إذ المتحرّك بالاستقامة إمّا أن يذهب على استقامته إلى غير النهاية و هو محالٌ و إلّا لزم وجود أبعادٍ[٢] غير متناهيةٍ، و إمّا أن يرجع و ينعطف، فحينئذٍ تفعل تلك الحركة حدّاً معيناً و نقطةً هي نهاية الذهاب، و بداية الرجوع أو[٣] الانعطاف. فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة، و قد فرضته حركةً واحدةً؛ هذا خلفٌ!

و فيه نظرٌ؛ لأنّا لا نسلّم أنّ الحركة لو انعطفت لانعطفت[٤] عن الذاهبة. لِمَ لا يجوز أن يكون الحركة الذاهبة و المنعطفة واحدةً على الاتّصال؟ فإنّا إذا توجّهنا إلى غايةٍ على مسافةٍ فيها انعطافٌ فنحن نعلم بالضرورة إنّا إذا وصلنا إلى زاوية الانعطاف لم تنقطع حركتنا [٢٢]، بل استمرّت[٥] على اتّصالها.

و أمّا أنّها[٦] يمتنع أن تكون الحافظة للزمان حركات مختلفة، فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلّل السكنات [٢٣].

و الحجّة المشهورة فيه أنّ الحركات المختلفة لها حدودٌ في المسافة، فالمتحرّك إلى حدٍّ من تلك الحدود إنّما يكون واصلاً إليه في آنٍ، لأنّ الوصول آنيٌّ، فإنّه لو وقع في الزمان ففي نصفه إمّا أن يحصل الوصول، أو لا. فإنْ لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول [٢٤]، و إنْ حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان؛ بل في نصفه. ثمّ إذا جاوز ذلك الحدّ صار مبايناً أو مفارقاً له. و المباينة و المفارقة إنّما[٧] تحصلان في آنٍ، فلا يخلو إمّا أن

---

١. ج، ص: له.
٢. ج: بعد.
٣. م: و.
٤. ج: لا نقطعت.
٥. م: استمرّ.
٦. م: إنّها.
٧. م: انّما.

يكون آن الوصول عين آنِ المفارقة و هو محالٌ، و إلّا لزم أن يكون مفارقاً واصلاً[١] في آنٍ واحدٍ، أو غيره. فإمّا أن يتخلّل بين الآنين زمانٌ، أو لا. فإنْ لم يتخلل يلزم تتالي الآنات، و هو محالٌ، فإنّه لو اجتمع آنات[٢] يحصل منها[٣] امتدادٌ و الامتداد الزماني ينطبق على الحركة و المسافة، فيلزم وجود الجزء الّذي لا يتجزّي. و إنْ يتخلل بينهما زمانٌ فهو زمان السكون، لأنّ المتحرّك في ذلك الزمان لا[٤] يتحرّك إلى ذلك الحدّ، إذ التقدير أنّه وصل إليه؛ و لا عنه، لأنّه ما ابتدأ بالمراجعة و المفارقة.

و نقضها الشارح بالحدود[٥] المفروضة في المسافة حتّى يقال: المتحرّك إلى كلّ[٦] حدٍّ يُفرض في المسافة إنّما يكون واصلاً إليه في آنٍ... إلى آخر الدليل.

فإنْ قلت: لا نسلّم أنّ المتحرّك واصلٌ[٧] إلى الحدّ المفروض، فإنّ الحدّ المفروض معدومٌ في الواقع و الوصول إلى المعدوم محالٌ فضلا عن الوصول في آنٍ؛

قلت: لا معنى للوصول إلى الحدّ المفروض إلّا الحصول في حيّزٍ، بحيث إذا فُرض ذلك الحدّ موجوداً كان الحصول في ذلك الحيّز عنده. و الوصول بهذا المعنى ضروريٌّ، و النقض به لازمٌ.

و إنّما قيّد الحدود بالمفروضة لأنّه لو نوقض بالمسافة الّتي يكون فيها حدودٌ[٨] بالفعل فربّما يلزم السكنات في مثل[٩] المسافة [٢٥].

كما أورد الشيخ نقضين:

الأوّل: إنّا إذا ركبنا كرةً على دولابٍ دائمٍ[١٠]، و فرض فوقها سطحٌ بسيطٌ[١١] بحيث يلقاها عند الصعود و الكرة تصير مماسّةً لذلك السطح ثمّ تصير لا مماسّة فيلزم أن يكون[١٢] بين الآنين سكونٌ.

الثاني: إنّ المسافة إذا حصلت[١٣] فيها /SB27/ نقطٌ بالفعل بأنْ كان بعضها أسود و بعضها

---

١. م: و أصلاً مفارقاً.
٢. م: آنان.
٣. م: منها.
٤. م: لم.
٥. ج: بالحدّ.
٦. ص: لكلّ.
٧. م: وصل.
٨. س: الحدود.
٩. م: + تلك.
١٠. م: + الحركة.
١١. ق: بسيط.
١٢. ج، ص: يحصل.
١٣. م: حصل.

أبيض، أو كان أجزائها منضودةً على التماسّ يلزم الوقوفات عند تلك الحدود.

و حاصل جواب الشيخ التزام[١] السكون فيها[٢].

و أورد الإمام النقض بمماسّة كلّ كوكبٍ لنقطةٍ معيّنةٍ من الفلك المحيط بفلكه، كما إذا كان في ذروة التدوير على أوج حامله، أو في حضيض التدوير و حضيض حامله. و بوصول الكوكب إلى الأوج و الحضيض و مسامتها لنقطة[٣] الاعتدالي[٤]. و هذه النقوض أيضاً بحدودٍ مفروضةٍ.

[٢/١٧-٣/١٧٩] قوله: و قد أبطلها[٥] الشيخ في «الشفاء»

لمّا كانت[٦] المفارقة و المباينة هي حركة الرجوع فهيهنا آنان: آنٌ يقع فيه[٧] ابتداء الرجوع؛ و آنٌ يصدق على المتحرّك الراجع إنّه مفارقٌ مباينٌ. فلا شكّ أنّه يصدق عليه في كلّ آنٍ يُفرض في زمان الرجوع[٨] أنّه متحرّكٌ مفارقٌ.

فإنْ أرادوا بآن المباينة هو الأوّل فلا نسلّم المغايرة بين الآنين، لجواز أن يكون هذا الآن عين آن الوصول الّذي هو انتهاء الذهاب حتّى يكون هذا الآن فصلاً مشتركاً بين زماني الحركتين اعني: زمان[٩] الذهاب و زمان الرجوع. فإنّ نسبة الآن إلى الزمان نسبة النقطة إلى الخطّ[١٠]: كما أنّ النقطة عارضةٌ للخطّ كذلك الآن عارضٌ للزمان، و كما أنّ النقطة يمكن أن تكون فصلاً مشتركاً بين خطّين[١١]، أي: تكون بدايةً لخطٍّ و نهايةً لآخر، كذلك الآن يمكن أنْ يكون فصلاً مشتركاً بين الزمانين.

و إنْ أرادوا بآن المباينة هو الثاني فلا نسلّم أنّ[١٢] الزمان المتخلّل بين آن الوصول و هذا الآن زمان السكون، بل زمان الحركة و هو بعض حركة الرجوع، فإنّ كلّ آنٍ[١٣] يفرض من آنات حركة الرجوع يتخلّل بينه و بين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع.

---

١. ص: إلزام.
٢. س: فيهما.
٣. ص: + التدوير.
٤. ج، س: الاعتدال.
٥. ق: ابطل.
٦. س، ص: كان.
٧. م: فيها.
٨. ص: + و.
٩. ق: الحركتين أعني زمان.
١٠. م: + و.
١١. ج، س: الخطين.
١٢. م: + يكون.
١٣. ق: آن.

و وجّه الإمام الحجّة بالوصول و اللاوصول بأنّ الحركة الواصلة إلى حدٍّ معيّنٍ فالقوّة المحرّكة إليه موجودةٌ حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علّةٍ، و الوصول آنيٌ لا كالحركة، فإنّها لا تقع في الآن. و إذا زال الاتّصال عن القوّة المحرّكة يكون زوال الوصول في آنٍ آخر، و بين الآنين زمان السكون.

و لا شكّ أنّ الاعتراض واردٌ عليه[1] أيضاً، لجواز أن يكون الوصول[2] في آنٍ هو طرف الزمان الّذي يحصل اللاوصول في كلّه. و قدصرّح به الشيخ حيث قال: «و كذلك إنْ اوردوا[3] بدل لفظ المباينة اللامماسّة، إذ لا فرق بين الوصول و المماسّة و اللاوصول و اللامماسّة». و كأنّ نقل هذا الكلام من الشارح إنّما هو للتنبيه[4] على تزييف توجيه الإمام. على أنّه حمل المحرّك الموصل على القوّة المحرّكة. و حينئذٍ يكون[5] التعرّض له و لوجوده في آن الوصول مستدركاً في الاستدلال، إذ يكفي أن يقال: الحركة الواصلة إلى حدٍّ يكون وصولها إلى ذلك الحدّ آنيٌ[6] و زوال الوصول عنه في آنٍ آخر. و أمّا آن الوصول عن القوّة فلا دخل له في الدلالة.

ثمّ إنّ الشارح قرّر الحجّة بميلين كما صرّح به[7] الشيخ في الشفاء و النجاة. و تقريرها: إنّ الحركة الموصلة إلى حدٍّ إنّما يصدر عن علّةٍ موجودةٍ، و تلك العلّة لها[8] اعتباران:

أحدهما: كونها مزيلةً للمتحرّك عن حدٍّما مقرّبةً له إلى الحدّ[9] الآخر، و يسمّى[10] بهذا الاعتبار ميلاً، إذ لا معنى للميل و الميلان إلّا الانصراف عن حدٍّ و التوجّه إلى آخر.

و ثانيهما: كونها[11] موصلةً إلى الحدّ الّذي يتوجّه إليه[12]. و من البيّن المكشوف أنّ معنى الاتّصال إلى الحدّ غير التقريب. و بهذا الاعتبار لا يسمّى[13] ميلاً و إنْ كان الموضوع واحداً. فتلك العلّة موجودةٌ بهذا الاعتبار في آن الوصول، لأنّه علّة الوصول، و العلّة باقيةٌ مع بقاء المعلول. فإذا انصرف عن ذلك الحدّ فلابدّ من وجود ميلٍ آخر. لأنّ حركة الذهاب

---

١. ص: له.
٢. ج: + له.
٣. ج، ص: أورد.
٤. ص: التنبيه.
٥. ق: + زمان.
٦. ج: في آن.
٧. م: به.
٨. ص: لمّا.
٩. م: + الّذي يتوجّه.
١٠. م: ليس.
١١. س: كونه.
١٢. ق: + الّذي.
١٣. م: يسمّي.

و حركة الرجوع مختلفتان و يستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميلٍ واحدٍ. و هذا الميل يوجد في آنٍ آخر و إلّا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آنٍ واحدٍ؛ و أنّه محالٌ. و بينهما زمان السكون لانتفاء الميل، لأنّه لو وجد لكان إمّا مقرّباً إلى ذلك الحدّ فلا يكون واصلاً إليه، و قد فرضنا الوصول اليه؛ هذا خلفٌ، و إمّا أن[1] يكون مبعّداً عنه فيكون زائل الوصول و هو بعد لم يزل وصوله. فتعيّن إنّه لا ميل[2] فلاحركة.

و النظر في هذا التوجيه من وجوهٍ:

أحدها: أنّ في قوله: «الحركة الموصلة إنّما تصدر عن علّةٍ» مساهلة [٢٦]، لأنّ الميل آلةٌ للطبيعة ـ كما تقرّر، فكيف صار مصدراً للحركة؟!

و لو[3] قال: الحركة الموصلة إنّما توجد بسبب علّةٍ موجودةٍ و لتلك العلّة اعتباران؛ لخلّص[4] عن الإشكال.

ثانيها: أنّه يكفي في الاستدلال أن يقال: وصول الجسم المتحرّك إلى حدٍّ إنّما هو بسبب الميل المحرّك[5]؛

فلا بدّ أن يكون موجوداً في آن الوصول، لاستحالة وجود المسبّب بدون السبب. فالقول[6] بأنّ له اعتبارين يسمّى بأحدهما ميلاً و لا يسمّى بالآخر مستدركٌ[7] لادخل له في الاستدلال.

و يمكن أن يقال: إنّه جواب سؤالٍ، و هو: أنّ الميل إنّما ينبعث عن القوّة المحرّكة لأجل الحركة، فإذا انعدمت الحركة فلينعدم[8] الميل، فكيف يوجد في حال الوصول؟!

فأجاب[9]: بأنّ الميل من شأنه إنّه مزيلٌ للجسم عن حدٍّ آخر: و إذا[10] وصل الجسم زال عنه الإزالة و بقى الاتّصال إلى الحدّ، فهو ينعدم في حال الوصول من حيث الإزالة موجودٌ من حيث الاتّصال.

و ثالثها: أنّه لا حاجة في الدليل إلى التعرّض للميل الأوّل، إذ يكفي أن يقال: تحرّك

---

١. ج: أنْ.
٢. م : + له.
٣. م: لو.
٤. م: لتخلّص.
٥. م: المتحرّك.
٦. م: و القول.
٧. ص: الوصول... مستدرك.
٨. م: فينعدم.
٩. ق: أجاب
١٠. م: فإذا.

الجسم إلى حدٍّ. فوصوله إلى ذلك الحدّ آنيٌ، ثمّ إذا تحرّك عن ذلك الحدّ فقد زال وصوله و إنّما يكون زوال وصوله و حركته عن ميلٍ حادثٍ، و حدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه. فيكون في طرفه زوال الوصول، فلايكون فيه الوصول [٢٧]. فهناك آنان: آن الوصول[١]، و آن اللاوصول، و بينهما زمان السكون.

و الجواب: أنّ ماقرّره الشيخ مبناه على امتناع /SA28/ اجتماع ميلين، فلا بدّ من التعرّض للميل الأوّل. و أمّا ماذكرتم فهو طريقٌ[٢] آخر في الدلالة، و تعيين الطريق غير لازمٍ.

و رابعها: إنّ هذه الدلالة[٣] يتمّ بدون المقدّمة القائلة بأنّ الميل آنيٌ ليس كالحركة؛

فنقول: هذا بالحقيقة[٤] ليس مقدّمةً في الدليل، بل جوابٌ لسؤالٍ[٥] مقدّرٍ عسى أن يقال: الميل لاخفاء في أنّه يستمرّ[٦] و يبقى زماناً كالحركة، فلِمَ لايجوز أن يكون الميل زمانياً كالحركة؟

أجاب: بأنّه ليس كالحركة [٢٨]، فإنّهما و إنْ وقعا في الزمان إلّا أنّ الميل يوجد في الآن و يستمرّ، و الحركة لاتقع إلّا في الزمان.

و خامسها: إنْ أردتم بقولكم: «الميل علّة الوصول» أنّه علّةٌ موجبةٌ له، فهو ممنوعٌ. و إنْ أردتم أنّه علّةٌ معدّةٌ للوصول فمسلّمٌ، ولكن لايلزم وجوده في آن الوصول، لعدم اجتماع العلّة المعدّة مع المعلول.

و سادسها: إنّه إذا وصل المتحرّك إلى حدٍّ يتوجّه إليه فلو وجب بقاء الميل[٧] الموصل في ذلك الحدّ لزم أن يكون الجسم إذا تحرّك إلى حيّزه الطبيعي يبقي الميل الموصل فيه مادام في حيّزه، لكنّهم صرّحوا بخلافه.

و يُمكن أن يجاب عنه: بأنّ الحجر إذا تحرّك من الهواء إلى حيّزه الطبيعي فلا شكّ في بقاء ثقله[٨] [٢٩]، و لكن ثقله مادام في الهواء كان مزيلاً مقرّباً و بهذا الاعتبار هو ميلٌ، فإذا وصل إلى حيّزه كان ثقله موصلاً و يبقى مادام في حيّزه الطبيعي، و الّذي زال هو الميل من

---

١. ص: بل في.... اللاوصول. ٢. م: دليل. ٣. س: + إنّما.
٤. م: في الحقيقة. ٥. م: سؤال. ٦. م: مستمرّ.
٧. ق: الميل. ٨. ص، ق : ـ و.

حيث أنّه ميلٌ.

و سابعها: أنّ الثابت امتناع اجتماع الميلين[١]، و أمّا امتناع اجتماع المحرّك الموصل و الميل الثاني فممنوعٌ[٢]. و ذلك لأنّ الثابت امتناع اجتماع الميلين لأنّ احدهما مقرّبٌ إلى حدٍّ، و الآخر مبعّدٌ عنه. و هذا لا يتأتّى في المحرّك الموصل.

و جوابه: إنّ من البيّن امتناع أن يكون جسمٌ فيه بالفعل الاتّصال إلى حدٍّ، و فيه بالفعل التنحّي عنه [٣٠].

و ثامنها: إنّ الحجر إذا تحرّك في الهواء قسراً و ضربنا[٣] يدنا في أثناء حركته عليه حتّى أنزلناه، فلا شكّ أنّ يدنا تحرّك[٤] بالمشائعة في جهة النزول [٣١]. فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا أيضاً، لكن حركة اليد معلومةٌ قطعاً.

و تاسعها: أنّ الحركة لمّا انحصرت في الطبيعية الإرادية و القسرية[٥]، كذلك السكون الّذي هو مقابلها منحصرٌ[٦] في الأقسام الثلاثة، فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه إمّا طبيعياً أو إرادياً و هو ظاهر الاستحالة؛ و إمّا قسرياً، و ليس كذلك، إذ لا قاسر ثمّة أصلاً.

فنقول: يجوز أن يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجوب[٧] السكون، كما أنّ امتناع الخلأ قد يكون سبب الحركة التخلخلية.

[٢/١٧ـ٢/١٨٢/٣] قوله: و الحدّ أعمُّ من النقطة.

لمّا كان الدعوى و هي أنّ الحركات المختلفة يمتنع أن تتّصل من غير تخلّل سكون غاية يتناول أنواع الحركات سواء كانت[٨] في أينٍ أو كمٍّ أو كيفٍ أو وضعٍ، كان الأولى أن يعبّر عن الحركات المختلفة بالّتي تفعل حدوداً، لأنّ كلّ حركةٍ من الحركات يتوجّه إلى غايةٍ فهي ينتهي[٩] إلى تلك الغاية، فهي فاعلةٌ حدّاً؛ لكن ضمّ الشيخ إلى الحدود النقطة[١٠]

---

١. ج: ميلين. ٢. س: ممنوع. ٣. س: جرينا.
٤. ج، س: يتحرّك. ٥. م: القسرية و الإرادية. ٦. ج: منحصرة.
٧. م: وجود. ٨. م: كان. ٩. م: منتهي.
١٠. م: الشيخ النقطة إلى الحدود.

لأنّ البيان في الحركة الأينية أسهل. فلهذا[1] خصّص الدعوى بعد ما عمّها.

[۲/۱۷ـ۳/۱۸۳] قوله: و إنّما وصف تلك الحركات بأنّها هي الّتي يقع بها الوصول.

هذا ليس بوصفٍ للحركات، بل هو محمولٌ عليها. فلو قال: «إنّما حمل على الحركات» كان أظهر [۳۲]. و إنّما حمله عليها لأنّ الحركات الفاعلة[2] للحدود هي الحركات المنتهية المنقطعة. و الحركات المنتهية[3] المنقطعة[4] واصلةٌ إلى حدودٍ من المسافة بالضرورة أي: يقع بها وصول الجسم إلى حدود المسافة. و إليه أشار بقوله: «لأنّ الحركة المتوجّهة إلى حدٍّ إنّما تنقطع بالوصول إليه». و فيه مساهلةٌ، لأنّ الحركة ربّما يتوجّه إلى حدٍّ من حدود المسافة و إنْ لم يكن هو[5] الحدّ الّذي توجّهت إليه الحركة [۳۳]؛ و هذا ليس بيان فائدة تلك المقدّمة في الاستدلال، بل[6] بيان صدقها. و الفائدة أنّه لو اقتصر على انتهاء الحركات [۳٤] فيقال: «الحركة إذا انتهت يكون انتهائها في آنٍ، ثمّ إذا ابتدأت حركةٌ أخرى يكون ابتدائها في آنٍ آخر و بين آنين زمانٌ» لم يتمّ، لجواز أن يكون آن ابتداء الحركة الأخرى هو آن[7] انتهاء الحركة الأولى. فلابدّ من الدلالة على تغايرهما. فقد بأن لك أنّ المراد بالحدود في قوله: «هي الّتي تفعل حدوداً» حدود الحركة، و هي نهاياتها و انقطاعاتها كما صرّح به الشيخ في الشفاء، و في[8] قوله: «هي الّتي يقع بها الوصول»، أي: وصول الجسم المتحرّك إلى الحدود؛ أي[9]: حدود المسافة. و ذلك ظاهرٌ.

و أمّا قوله: «فالحركة الّتي يقع بها وصولٌ بالفعل فهي منقطعةٌ» فهو عكس المقدّمة المذكورة أي: الحركة الواصلة إلى حدٍّ من حدود المسافة منقطعةٌ[10] منتهيةٌ.

و أنت تعلم أنّ إتمام البرهان ليس يتوقّف على هذا العكس، مع أنّ ما تقدّم من التعرّض واردٌ عليه. و لعلّه إنّما ذكره لأنّ قوله: «هي الّتي يقع بها الوصول» دالٌّ على الحصر و المساواة؛ لكن من الجائز أن لا يكون هذا المفهوم مراداً، و إنّما المراد منطوقه فقط، أو

---

۱. م: و لذلك. ۲. م: الفاصلة. ۳. م: المنتهية.
٤. م: + و الحركات المنتهية المنقطعة. ٥. س: هو.
٦. ص: على. ۷. م: آن. ۸. م: هي.
۹. ج: و. ۱۰. م: المنقطعة.

للتنبيه[1] على أنّ وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة، و هو ممنوعٌ. غاية ما في الباب انقراض الحدود في[2] الحركة، و أمّا وجود حدٍّ في الحركة حتّى تنقطع تلك الحركة و تبتدئ حركةٌ أخرى مخالفةٌ لها فلا!

و أمّا قوله: «و الحركة الواحدة الّتي لا تنقطع لا يقع بها وصولٌ إلّا بالفرض» فهو عكس نقيض العكس. /SB28/ و ليت شعري إذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينتقض الحجّة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة إلى الحدود المفروضة ؟! [۳٥] و ما ذلك إلّا تناقضٌ محضٌ!

[۲/۱۸ـ۳/۱۸٤] قوله: و أشار إلى إمكان وجوده في آنٍ بقوله: فإنّ الإيصال ليس مثل المفارقة.

هذه[3] إشارةٌ إلى إمكان الوجود[4] بعد الاستدلال على الوجود. و هو هذيانٌ! و الأولى أن يقال: إنّه جوابٌ لسؤالٍ ذكرناه[5] في الميل.

[۲/۱۸ـ۳/۱۸٤] قوله: ثمّ أثبت بعد ذلك الآن الثاني.

لمّا كان حاصل الدليل أنّ هيهنا آنين: آن الوصول و آن اللاوصول [۳٦] و بينهما زمان السكون و فرغ عن إثبات الآن الأوّل، شرع في إثبات الآن الثاني. و إنّما قال: «يزول عن المحرّك كونه موصلاً» لأنّ المحرّك الموصل أصليٌ و هو الطبيعة أو الإرادة أو القاسر، و غير أصلي و هو الميل. و إنْ انعدم في جميع زمان زوال الوصول إلّا أنّ الطبيعة مثلاً باقيةٌ و زال عنها الإيصال.

و لقائلٍ أن يقول: حمل المحرّك[6] الموصل فيما سبق على الميل، و الضمير في قول الشيخ: «ثمّ إنّه يزول عنه[7] كونه موصلاً» يرجع إلى ذلك المحرّك[8]؛ فحمله هيهنا على الطبيعة ينافي ذلك [۳۷]. و لهذا حمل الإمام المحرّك الموصل على القوّة الجسمية في آن الوصول موصلةٌ بالفعل ثمّ يزول عنها الوصول في زمان المفارقة. و الآن الّذي يصير فيه[9]

---

۱. س، ص: و التنبيه. ۲. ق: من. ۳. س: و هذه.
٤. ص: الوصول. ٥. م: ذكره. ٦. ق: المتحرّك.
۷. م: عند. ۸. س، ص: + الموصل. ۹. م: فيه.

غير موصلةٍ غير الآن الّذي يصير[1] فيه موصلةً، فبينهما زمان سكونٍ. و قد مرّ ما فيه!

و الصواب أن يقال: إذا زال وصول الجسم المتحرّك إلى الحدّ المتوجّه إليه و فارقه[2] [۳۸]، فهناك أمران: انعدام الميل بالمرّة، و زوال الإيصال عنه؛ لكن لم تثبت بعدُ أنّ الميل الأوّل يمتنع أن يوجد في زمان المفارقة، و زمان الوصول ثابتٌ بالفرض. و الكلام يتمّ من غير حاجةٍ إلى إثبات انعدام الميل، فلهذا لم يقل ثمّ ينعدم في جميع زمان مفارقته المتحرّك عن الحدود[3]؛ و ذلک[4] لأنّ المتحرّك الموصل موجودٌ في آن الوصول. ثمّ زوال الوصول إنّما هو بسبب الحركة الثانية، و الحركة الثانية إنّما هي بسبب الميل الثاني. لكن حدوث[5] ميل الثاني لا يكون في آن الوصول، و إلّا لاجتمع الميلان المختلفان في آنٍ، و هو محالٌ، بل في آنٍ آخر فيه اللاوصول [۳۹].

و غاية تقرير كلام الشارح في إثبات الآن الثاني أن يقال: زوال الوصول و إنْ استمرّ زماناً إلّا أنّ حدوثه آنيٌ، لأنّ الميل الموصل موجودٌ في زمانٍ ثمّ صار غير موصلٍ في زمانٍ آخر. فلابدّ أن يكون بين الزمانين آنٌ. فذلك الآن لا يجوز أن لا يكون[6] آن الوصول و لا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين، و لا يجوز أيضاً[7] أن يكون آن الوصول، لأنّ السبب الموصل في زمان الوصول موجودٌ و الشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم. و الوارد الّذي يوجب انعدامه[8] هو الميل الثاني الّذي هو ضدّه، فما لم يطرأ الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل، و حصول[9] الميل الثاني لايكون في جميع الزمان اللاوصول، بل في طرف الزمان اللاوصول الّذي هو الآن الفاصل، فيكون فيه اللاوصول، لأنّه معلوله.

و فيه نظرٌ! لأنّ الّذي ثبت أنّ الوصول آنيٌ. و أمّا استمراره في زمانٍ فيتوقّف على سكونه [٤٠]، ضرورةَ أنّه إذا فارق الحدّ لم يبق الوصول، فلو أثبتنا[10] الوصول[11] لذلك لدارت الحجّة.

---

١. ق: يصير.
٢. م: + فيه.
٣. م: الحدّ.
٤. ق، ص: لكن.
٥. م: لكن حدوث. + و.
٦. م، ق: يكون.
٧. ق:أيضاً.
٨. س: + و.
٩. ج، س: حدوث.
١٠. م: أثبت.
١١. ج: السكون.

ثمّ هب! أنّ السبب الموصل موجودٌ في زمانٍ، لكن لا نسلّم أنّه ينعدم إذا صار غير موصلٍ، فانّه[1] كان محرّكاً موصلاً و زال التحريك و لم ينعدم، فلِمَ لا يجوز أن يزول الاتّصال أيضاً و لاينعدم ؟! [٤١] فضلاً عن محاولة سبب عدمه.

سلّمناه، لكن انعدام الشيء كما جاز أن يكون بطريان[2] الضدّ [٤٢] كذلك يجوز أن يكون بانتفاء شرطٍ أو وجود مانعٍ [٤٣].

ثمّ لو ثبت وجود الميل الثاني في آنٍ[3] لا يكون[4] آن الوصول لوجود الميل الأوّل فيه و امتناع اجتماع الميلين. فلا حاجة إذن إلى قوله: «و كان اللااتّصال[5] الّذي هو معلوله حاصلاً معه [٤٤]. و أيضاً كفى أن يقال: «اللاوصول آنيٌ»، لأنّ السبب الموصل موجودٌ و لا ينعدم إلّا بحدوث ميلٍ آخر في آنٍ فيه اللاوصول، لأنّه معلوله، فلا حاجة إلى باقي المقدّمات أصلاً.

و الحاصل أنّ إثبات الآن الثاني يمكن بطريقين:

أحدهما: أنْ يقال: زوال الوصول إنّما هو بالميل الثاني، و الميل الثاني آنيٌ، فيكون هناك آنٌ فيه الميل الثاني و هو ليس آن الوصول[6]، و إلّا لاجتمع[7] الميلان؛ بل آنٌ آخر فيكون بين الآنين زمانٌ.

و الطريق الثاني[8]: أنّ الوصول إنّما يزول بالميل الثاني و هو آنيٌ لا يحدث في زمان اللاوصول، بل في آن ابتدائه، فيكون في هذا الآن اللاوصول. فهو لا يكون آن الوصول، فلو أثبت الآن الثاني بالطريق الأوّل لم يحتج إلى إثبات اللاإيصال؛ و إنْ أثبته بالطريق الثاني فالحجّة ليست مبنيةً على امتناع اجتماع الميلين، بل يكفي أن يقال: آن اللاوصول ليس آن الوصول، و إلّا لكان الجسم واصلاً غير واصلٍ في آنٍ واحدٍ، و هو محالٌ.

[٣/١٨٦ـ٢/١٨] قوله: و إنّما لم يذكر المحرّك الثاني.

لمّا ذكر أنّ هذه الحجّة مبنيةٌ على امتناع اجتماع الميلين و ذلك إنّما يكون لو أثبت

---

١. م : فإذا.
٢. ج: لطريان.
٣. م: + هو.
٤. س: + غير. ج: + هو.
٥. م، س: اللاوصول.
٦. ص: اللاوصول.
٧. م: + فيه.
٨. ق: الوصول.

ميلين، لكن الشيخ ذكر المحرّك الموصل و هو الميل الأوّل و لم يذكر الميل الثاني، بل اقتصر على أنّ اللاوصول آنيٌ فزعم[١] أنّ الحجّة تمشي من غير حاجةٍ إلى ذكر الميل الثاني، لأنّ الميلين المختلفين ليسا ممتنعي[٢] الاجتماع لذاتيهما بناءً على القاعدة المشهورة، و هي: إنّ التقابل بالذات إنّما هو بين الإيجاب و السلب، /SA29/ و أمّا تقابل الضدّين و غيرهما فليس لذاتيهما[٣]بل لأنّ كلّ واحدٍ منهما يستلزم عدم الآخر، فالميلان إنّما يتقابلان لاستلزام كلٍّ[٤] منهما عدم الآخر. و لمّا كان زوال الوصول هو انعدام الميل الأوّل و الميل الأوّل ممتنع الإجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الإيصال عن ذكر وجود الميل الثاني، فإنّ ذكر المتقابلين بالذات مغنٍ عن ذكر المتقابلين بالعرض [٤٥].

و لعلّ المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرّك الثاني، لا أنّ[٥] الحجّة لاتحتاج إلى إثباته[٦]، فإنّ كون زوال الإيصال آنياً موقوفٌ على إثباته.

على أنّ ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنياً عن ذكر المتقابلين بالعرض؛ بل الأمر بالعكس. و لو قال: «زوال الوصول ملزومٌ للميل الثاني، فيكون ذكره كذكره[٧]» لأصاب و كفى!

[٢/١٨ـ٣/١٨٧] قوله: لأنّ سبب الحركة أعني: الميلين معدومان.

لقائلٍ أن يقول: لمّا كان الاتّصال متحقّقاً في زمان السكون كان الميل الأوّل الّذي هو الموصل موجوداً، فكيف[٨] يكون الميلان معدومين؟!

و الجواب: ما مرّ من أنّ السبب المحرّك الموصل إنّما سمّى[٩] ميلاً لأنّه مبعدٌ مزيلٌ عن الحدّ. و لا شكّ أنّ ذلك السبب بهذا الاعتبار معدومٌ، فيكون الميل[١٠] الأوّل أيضاً معدوماً. و هذا لا ينافي وجود السبب الموصل، لتغاير الاعتبارين.

---

١. ق: و زعم.
٢. م: بممتنعي.
٣. ج، ق: ـ بناءً على... لذاتيهما.
٤. م: + واحد.
٥. م: لأنّ.
٦. س، ص: إتيانه.
٧. س: كذلك.
٨. س: فكيف.
٩. ص: يسمي.
١٠. م، ق: الميل.

[٢/١٨ـ٣/١٨٧] قوله: و إلّا لصار الآن زمانياً.

لأنّ الآن إذا انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتدادٌ، فيكون زماناً لا زمانياً.

[٢/١٨ـ٣/١٨٧] قوله: لأنّ هناك قسماً ثالثاً.

فإنّ الآن حدٌّ مشتركٌ بين[١] زمانين، فإذا انتفى الزمان الأوّل بطرفه فعدم ذلك الآن واقعٌ في كلّ جزءٍ من أجزاء هذا الزمان الباقي[٢]. و لا استحالة في أن يكون الشيء معدوماً في زمانٍ، و قبل ذلك الزمان موجوداً.

و أمّا قوله: «و لا يستحيل أن يتّصف[٣] الشيء بصفةٍ في زمانٍ و يكون في الآن الّذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة» فلا[٤] ينطبق على ما نحن فيه؛ لأنّ الآن و إنْ اتّصف بالعدم في زمانٍ، إلّا أنّه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود؛ بل هو بعينه طرف ذلك الزمان، و إلّا لكان للآن آنٌ آخر.

[٢/١٨ـ٣/١٨٨] قوله: كان ذلك الشيء في الجزء الأوّل موجوداً معدوماً معاً[٥].

لأنّ الحاصل في الجزء الأوّل موجودٌ فيه، و الّذي سيحصل[٦] في الجزء الثاني غير موجودٍ في الجزء الأوّل. فلو كان الحاصل هو الّذي سيحصل[٧] بعينه يلزم أن يكون الشيء الواحد[٨] موجوداً معدوماً معاً؛ و إنّه محالٌ.

[٢/١٨ـ٣/١٨٨] قوله: و إذا ثبت ذلك ثبت أنّ عدم الآن المفروض إنّما يحصل دفعةً.

لو استدلّ على ذلك بأنّ وجود الشيء و عدمه على التدريج غير معقولٍ. فلم يكن عدم الآن المفروض[٩] على سبيل التدريج؛ بل يكون دفعةً و في آنٍ، فيستلزم[١٠] تتالي الآنات، فلا حاجة إذاً[٤٦] إلى قوله: «فإنّ كلّ حاصلٍ بعد ما لم‌يكن فلا بدّ له من أوّل حصولٍ

---

١. ق: عن.
٢. م، س: الثاني.
٣. ص: يتصّل.
٤. ص: فهو لا.
٥. ص: معاً.
٦. م: يحصل.
٧. م: يحصل.
٨. ق: الواحد.
٩. س، ص: المفروض.
١٠. ق، س: يستلزم.

يكون هو حاصلاً فيه».

على أنّه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي أن يكون دفعياً كما صرّح به الشيخ. و لو استدلّ على ذلك بقوله: «فإنّ كلّ حاصلٍ بعدما لم يكن» فبيان امتناع الحصول التدريجي مستدركٌ، إذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال. لكنّه [1]إن اراد «بأوّل الحصول» آن الحصول، فلا نسلّم أنّ كلّ حادثٍ يكون لحدوثه آنٌ يكون موجوداً فيه، فإنّ الحركة حادثةٌ و ليس لها أوّل حدوثٍ هي موجودةٌ فيه[2]. و إنْ أراد أنّه يوجد في زمانٍ هو أوّل أزمنة حصوله[3] فمسلّمٌ، و[4] لكن من أين يلزم تتالي الآنات؟!

[٢/١٨ـ٣/١٨٩] قوله[5]: على الوجه الأوّل.

الشيء إمّا أن يحصل على سبيل التدريج، أو لا. و معنى الحصول على التدريج حصول ما له هويةٌ اتصاليةٌ يمتنع أن يقع[6] إلّا في زمانٍ، بل لابدّ و أنْ ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة. و حصول الحركة ليس حصول أشياء كثيرةٍ في أجزاء الزمان، لأنّه ليس للحركة أجزاء و لا للزمان أجزاء؛ بل ليس إلّا حصول شيءٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ. نعم! لو يفرض للزمان أجزاء يفرض في الحركة أيضاً أجزاء تكون في تلك الأجزاء من الزمان[7]، لكنّه ليس يلزم أن يكون حصول الحركة في الواقع حصول أشياء متعدّدةٍ، فهذا هو الحصول التدريجيُ؛ و هو حصولُ في الزمان لا في طرفه[8].

و أمّا الحصول لا على التدريج فهو إمّا الحصول في طرف الزمان و هو الآن لا في الزمان، أو الحصول في الزمان دون الآن، أو الحصول في الزمان و في[9] طرفه. و في معنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج أن لا يوجد[10] في ذلك الزمان آنٌ إلّا و ذلك الشيء حاصلٌ فيه، ككون الشيء متحرّكاً. فإنّ هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان، لأنّ الحركة زمانيةٌ. نعم! يصدق على الجسم في كلّ آنٍ يفرض من[11] آنات زمان

---

١. م: لكنّه. ٢. م: فيه. ٣. م، ق: الحصول.
٤. م: و. ٥. س: أقول. ٦. م، ص: لا يقع.
٧. ق: من. ٨. ق: لا في طرفه. ٩. م: في.
١٠. ج: يوجد. ١١. ص: من.

حركته. و التمثيل باللاوصول [١] ينافي ما تقدّم من أنّ اللايصال واقعٌ من الآن الفاصل [٤٧]، و ما تأخّر من قوله في الفائدة: «فإنّ كون الشيء غير موصلٍ قد يقع في آنٍ كما يقع في زمانٍ. فلا فرق بينه و بين [٢] الكون و التربيع و التثليث، فإنّها قد يحدث في الآن و يستمرّ. و قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ بين حصول [٣] التدريجي و الدفعي واسطةً، فإنّ الحصول الدفعي هو الحصول في الآن؛ و مقابله ليس هو الحصول التدريجي، بل الحصول في الزمان. و الحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي، بل يكون على وجهين:

أحدهما: حصولٌ ماله هويةٌ اتصاليةٌ ينطبق على الزمان، و هو الحصول التدريجي.

و الآخر: حصولٌ في الزمان لا على وجه الانطباق، بل على وجهٍ يوجد في كلّ آنٍ يفرض في ذلك الزمان، فالحصول الزماني أعمُّ من التدريجي و غيره. فهذا [٤] القسم واسطةٌ بين الدفعي و التدريجي، فلا يلزم من أن لا يكون عدم الآن تدريجياً أن يكون دفعياً، لجواز أن يكون زمانياً لا تدريجياً، بأن يكون حصوله [٥] في جميع الزمان الّذي بعده.

و ممّا يوضحه أن نسبة الآن إلى الزمان نسبة النقطة إلى الخطّ، غير أنّ النقطة ربّما تكون فاصلةً [٦] و الآن لايكون [٧] إلّا واصلاً. فكما أنّ النقطة توجد في طرف الخطّ فقط و لا توجد في نفس الخطّ و لا يلزم /SB29/ منه أن يكون للخطّ طرفُ آخر يكون عدم النقطة واقعاً فيه، فكذلك الآن طرفٌ للزمان و معدومٌ في جميع الزمان ليس في طرف آخر [٨] للزمان.

و تحرير جواب شبهة الإمام: انّا نختار انّه [٩] يوجد في الجزء الأوّل من الزمان شيءٌ من الحركة، و كذلك في [١٠] الجزء الثاني شيءٌ آخر؛ لكن لا يلزم [١١] أن يكون الموجود أشياء متعدّدة. و إنّما يلزم ذلك لو كان للزمان أجزاء موجودةٌ بالفعل؛ بل الزمان شيءٌ واحد [١٢] له هيئةٌ اتّصالية. و الحركة أيضاً متّصلةٌ واحدةٌ منطبقةٌ عليه.

أو نقول: نختار أنّه ليس [١٣] يحصل في الجزء الأوّل من الزمان شيءٌ من الحركة.

---

١. س: + باللاوصول.
٢. ق: + آخر.
٣. م: معنى الحصول.
٤. م: و هذا.
٥. ق، ص: حصول.
٦. م: فاصلاً.
٧. س: لا يكون.
٨. ق: آخر.
٩. ج: أنّ.
١٠. ق: في.
١١. م: + يلزم.
١٢. ص: لواحد.
١٣. ق: ليس.

قوله: «فلم يكن حصول الحركة في كلّ الزمان، بل في بعضه»، قلنا: لا نسلّم هذه الملازمة. و إنّما يلزم[١] لو كان للزمان جزءٌ واقعٌ و لم يحصل جزءٌ من الحركة فيه[٢]؛ لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان و الحركة، لا بانتفاء الحركة.

و اعترض على الحجّة المبنية على الميلين بمنع وجود الميل، ثمّ بمنع امتناع[٣] ميلين مختلفين، ثمّ بتجويز وجود هما في زمانين[٤] بأن يقال: الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الّذي بعد زمان الميل الأوّل، كما جاز أن يكون عدم الآن في جميع الزمان الّذي بعده. فهذا تجويز وجود الميل الثاني في زمانٍ[٥] و الميل الأوّل في زمانٍ، و أن يكون بينهما آنٌ لا يوجدان فيه أو يوجد فيه[٦] أحدهما.

و نَقْلُ هذا الاعتراض ليس على الوجه الّذي ذكره الإمام، فإنّه قال: لِمَ لا يجوز أن يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن[٧] الميل الأوّل من غير أن يكون لذلك الزمان طرفٌ سوى ذلك الآن يحصل فيه أوّل وجود[٨] الميل الثاني، كما أنّ عدم الآن في جميع الزمان الّذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرفٌ[٩] يحصل فيه أوّل ذلك العدم. فلا يلزم وجود آنين. و هذا الوجه بالاعتراض أنسب.

على أنّ التفصّي عن هذه الاعتراضات ظاهرٌ بعد الإحاطة بما مرّ.

[٢/٢٠-٣/١٩٢] قوله: و تقريره أنّ كلّ حركةٍ في مسافةٍ.

المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة. كأنّه قال: كلّ حركةٍ من الحركات المختلفة أعني: الّتي لها حدودٌ ينتهي إلى سكونٍ، فهي لا تحفظ[١٠] الزمان. و أمّا الحركات الّتي لا تختلف فهي إمّا مستقيمةٌ، أو مستديرةٌ. و الحصر ممنوعٌ، لأنّ الحركة على سطحٍ مربّعٍ مثلاً حركةٌ واحدةٌ، مع أنّها ليست مستقيمةً[١١] و لا مستديرةً، اللّهمّ إلّا أن يستدعي حدود المسافة حدود[١٢] الحركة؛ و فيه ما فيه! [٤٨]

١. م: + أنْ.
٢. ص، ق: فيه.
٣. ج، س: + اجتماع.
٤. س: زمانه.
٥. م: و.
٦. م: فيه.
٧. س :زمان.
٨. ج: الوجود.
٩. ص: سوى ذلك... طرف.
١٠. س: يحيط.
١١. م: بمستقيمة.
١٢. م: و.

[٢/٢٣ـ٢/١٩٣/٣] قوله: و ما ذكره الشيخ في الشفاء و هو: أنّ الحجّة[١] لا تصير صحيحةً إنْ بدّلت لفظ المباينة باللاّمماسّة فغير منافٍ.

جوابٌ لسؤالٍ[٢]، و هو: أنّ زوال الوصول هو اللاّمماسّة، و الشيخ قال: «لو بدّلت المباينة باللاّمماسّة لم يتمّ[٣] الحجّة، فكيف يتمّ إذا بدّلت المباينة باللاّوصول؟

أجاب: بأنّ إتمام الحجّة باللاّوصول إذا ثبت الميل الثاني، و[٤] عدم إتمامها باللاّمماسّة للاقتصار عليها، فهو تغييرٌ لا أثر له في المعنى.

[٢/٢٣ـ٢/١٩٤/٣] قوله: يريد بيان امتناع كون القوىٰ الجسمانية غير متناهيةٍ.

المطلوب[٥] أنّ القوىّ الجسمانية يمتنع أن تكون غير متناهيةٍ؛ أمّا في الشدّة فلما مرّ، و[٦] أمّا في المدّة أو في العدّة فلأنّها لو حرّكت جسماً فإمّا أن يكون بالقسر أو بالطبع، و هما محالان؛ أمّا بالقسر فلأنّه لو حرّك جسمٌ جسمين مختلفين في الصغر و الكبر إلى غير النهاية في العدّة أو المدّة[٧] من مبدأ واحدٍ يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي، و إنّه محالٌ.

لا يقال: هذا الدليل إنّما يتمّ إذا أمكن ابتداء تحريك القوّة[٨] الجسمانية الغير المتناهية، فأمّا لو كانت القوّة الجسمانية[٩] القاسرة أزليةً و هي تحرّك جسماً[١٠] من الأزل تحريكات غير متناهيةٍ فلا يكون ثمّة مبدأٌ.

فنقول: لا شكّ في[١١] إمكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير. فإنّه لو أمكنت قوّةٌ جسمانيةٌ قسريةٌ غير متناهيةٍ لأمكن أن تحرّك جسماً و بعضه من مبدأٍ مفروضٍ، و حينئذٍ يلزم التفاوت.

قال الإمام: هب! أنّ بين[١٢] حركتي الجسمين المختلفين تفاوتاً في الجانب الغير المتناهي، لكن لا يلزم منه أن ينقطع الجسم الأكبر. و إنّما يلزم لو كانت[١٣] التفاوت

---

١. م: + المشهورة.
٢. م: سؤال.
٣. م: لم.
٤. ص: و.
٥. ص: فالمطلوب.
٦. س: و.
٧. م : المدّة أو العدّة.
٨. ق: القوىّ.
٩. ق: + الغير المتناهية.
١٠. ق: الجسم.
١١. س: أنّ.
١٢. ق: + كلّ.
١٣. م: كان.

بالزيادة و النقصان حتّى ينقطع الناقص الّذي فُرض غير متناهٍ. و هو ممنوعٌ، لِمَ لا يجوز أن يكون التفاوت بالسرعة و البطوء؟ كما أنّ حركة الفلك الأعظم أسرع من حركة فلك الثوابت، مع أنّهما غير متناهيين.

و تقرير[1] الجواب: أنّ الكلام في القوّة الغير المتناهية في المدّة و العدّة. و اللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدّة و[2] العدّة، لا مجرّد التفاوت في السرعة و البطوء.

أمّا في المدّة فلأنّ القوّة الجسمانية لو كانت غير متناهيةٍ في المدّة و حرّكت جسماً آخر كان زمان حركته غير متناهٍ [٤٩]، لأنّا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدّة إلّا ذلك. و إذا[3] حرّكت جسماً[4] أصغر كان زمان حركته أيضاً غير متناهٍ، لكن هذا الزمان يكون أقصر، لأنّ معاوقته أقلّ. و التفاوت بين الزمانين في الطول و القصر ليس إلّا في الجانب الغير المتناهي. فيلزم انقطاع الأوّل قطعاً.

و أمّا في العدّة فلأنّها لو كانت غير متناهيةٍ في العدّة و حركت جسماً يكون عدد حركاته غير متناهٍ، لأنّه المراد بعدم تناهي القوّة في العدّة، و إذا حركت جسماً أصغر يكون عدد[5] حركاته أيضاً غير متناهٍ، إلّا أنّ هذا العدد أكثر[6] من العدد الأوّل، فيلزم انقطاعه.

[٢٤/٢ـ٣/١٩٧] قوله: فأجاب بأنّ المحكوم عليه هيهنا.

أي: الحكم هيهنا[7] بأنّ قوّة[8] القوّة متفاوتةٌ و هو واقعٌ في الحال فلا شكّ أنّ قوّة القوّة على تحريك الجزء أكثر من قوّتها على تحريك الكلّ. فيلزم التفاوت[9] في القوّة بخلاف الحوادث، فإنّها لما لم تكن موجودةً في وقتٍ[10] يستحيل الحكم عليه بالتفاوت.

و للسائل أن يعود و يقول: المحذور الّذي ادّعيتم لزومه إمّا تفاوت[11] قوّة القوّة على تحريك الكلّ و الجزء، و إمّا تفاوت الأفعال. فإنْ زعمتم أنّ اللازم تفاوت قوّة القوّة على

---

١. س: تقرير.
٢. ج، س: أو.
٣. م: فإذا.
٤. م: + آخر.
٥. س: عدد.
٦. س: أنّ مبدأ العدد يكون أكثر.
٧. ص: هيهنا.
٨. س: القوة.
٩. س: + في التفاوت.
١٠. ق: + الحكم.
١١. ص: التفاوت.

التحريك[١] و هو محذورٌ، فغير مسلّمٍ، لابدّ له من دليلٍ؛ و إنْ زعمتم أنّ اللازم المحذور هو التفاوت في الأفعال، عاد الإشكال.

و كأنّ مراد الإمام من قوله: «أنتم تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة بتفاوت الافعال» هذا الّذي قرّرناه، لكنّه سها[٢] في عبارته، لأنّ الاستدلال بالعكس. فانّا نقول: القوّة القويّة[٣] على تحريك الكلّ أضعف منها على تحريك الجزء، إذا المقسور طبيعةٌ عائقةٌ عن التحريك القسري. و كلّما كان المعاوق أقوىٰ كانت القوّة على تحريكه أضعف بـالضرورة. فـلمّا تفاوت قوّة بالنسبة إلى تحريك الكلّ و الجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية.

و أجاب الشارح: بأنّ الشيخ ما أحـال قـبول الغـير المـتناهي الّـذي[٤] /SA30/ ليس مجموعه موجوداً في الخارج الزيادة و النقصان في الوهم، و صرّح بأنّه في العدم قـابلٌ للزيادة و النقصان، و بأنّ ذلك لا ينافي كونه غير متناهٍ؛ بل إنّا في بادي النظر إذا تخيّلنا امتداداً يكون له جهتان فاحتمل[٥] أن يكون غير متناهٍ في الجهتين و أن يكون مـتناهياً فيهما و أن يكون متناهياً في إحديهما فقط. فالحكم بالزيادة و النقصان إذا كان غير متناهٍ[٦] في إحدى الجهتين لا يكون إلّا في الجهة الأخرى.

و قوله: «في النظر الأوّل» احترازٌ عن دليلٍ يدلّ على امتناع أن يوصف بعدم التناهي[٧] و بالكثرة و القلّة كامتناع الوجود الغير[٨] المتناهي على الشرائط المقرّرة عند الحكماء، فإنّه بدليلٍ لا بالنظر إلى مجرّد مفهومه.

و أمّا قوله: «لأنّها[٩] من خواصّ الكمّ المتناهي» فممنوعٌ، لا نـتقاضه بـمعلومات الله تعالى[١٠] ـ و مقدوراته.

و يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الكمّ الغير المتناهي إذا زاد مرّةً و نقص أخرى لم يكن ذلك إلّا من الجهة المتناهية بالضرورة. و أمّا إنّ معلومات الله ـ تعالى ـ زائدةٌ على مقدوراته[١١] فذلك شيءٌ آخر.

---

١. م، ص، ق: على التحريک. ٢. س: الذي سما. ٣. م: قوة القوة.
٤. ج: + هو. ٥. س، ج، ص: و احتمل. ٦. ص: في الجهتين... متناهٍ.
٧. ق: و. ٨. م: غير. ٩. ج: لأنّه. ص: لأنّهما.
١٠. س: تعالى. ١١. س: زائدة بالضرورة.

و حاصل الجواب أن يقال: هب[١] ! أنّ الغير المتناهي[٢] لا يقبل الزيادة و النقصان في الخارج لأنّه ليس له مجموعٌ موجودٌ في[٣] وقتٍ من الأوقات، إلّا أنّه قابلٌ لهما في الوهم، و بحسب نفس[٤] الأمر؛ لكن ازدياده و نقصانه في الجانب الغير المتناهي ممتنعٌ في الوهم أيضاً كما في الخارج، و أمّا في الجانب المتناهي فليس بممتنعٍ. و كأنّ كلام الشيخ حيث قال: الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهيةٍ يلزم أن يكون غير المتناهي قابلاً للزيادة و النقصان لازدياد الحوادث كلّ يومٍ، و هو محالٌ أن يقال: لو كان المراد أنّ الغير[٥] المتناهي يزيد و ينقص في الخارج فهو ممنوعٌ[٦] [٥٠]لأنّ المجموع الغير المتناهي ليس موجوداً في الخارج في وقتٍ مّا، و إنْ كانت المراد أنّه يقبل الزيادة و النقصان في نفس الأمر و في الوهم، فلا نسلّم أنّه محالٌ. و إنّما يكون كذلك لو كان قبوله الزيادة و النقصان في الجانب الغير المتناهي. و ليس كذلك هيهنا بخلاف مانحن بصدده، للزوم التفاوت في الحركات[٧] الغير المتناهية في الجانب المتناهي. و إنّه كما هو محالٌ في الخارج كذلك في الوهم و بحسب نفس الأمر.

و اعلم! أنّ الطبيعيات لمّا كانت محسوسةً و حكم الوهم في المحسوسات صادقٌ فالمقدّمات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب أن تكون مأخوذةً[٨] بحسب الخارج؛ بل بحسب نفس الأمر و إنْ كانت وهميةً كما في مسئلة تناهي الأبعاد و الجزء الّذي لا يتجزّأ و غيرهما.

[٢/٢٥ـ٣/١٩٩] قوله: مقدّمةٌ: إذا كان شيءٌ ما يحرّك جسماً و[٩] لاممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر.

و هذا في المقدمة الأولى.

فالقوّة الطبيعيه إذا حركت جسمها[١٠] يكون قبول كلّ الجسم[١١] للتحريك مثل قبول

١. ص: ثبت.
٢. م: + الّذي يتعاقب.
٣. ق: + الخارج.
٤. م : ـ نفس.
٥. م: غير.
٦. ج : محال.
٧. ص: الحركة.
٨. م: يكون مأخوذاً.
٩. ص: و.
١٠. م: جسماً.
١١. س: قبول الأصغر.

بعضه[١]، لعدم الممانعة فيه. فإنّ كان هناك تفاوتٌ لا يكون إلّا من قبل الفاعل أعني: القوىّ. و هذا في المقدّمة الثانية.

و التفاوت الّذي بين القوىّ على تناسب الأجسام في الصغر و الكبر، لأنّها ساريةٌ فيها متجزّئةٌ بتجزئتها. و هذا في المقدّمة الثالثة.

فلو تحرّك جسمٌ بقوّته الطبيعية حركات غير متناهية، و تحرّك بعض ذلك الجسم بقوّته الطبيعية من مبدأٍ واحدٍ فإنْ كانت[٢] حركات البعض غير متناهيةٍ و حركة الكلّ أكثر، وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي؛ و إنْ كانت متناهيةً يلزم تناهي حركة الكلّ أيضاً، لأنّ نسبة حركة الكلّ إلى البعض[٣] نسبة قوّة الكلّ إلى[٤] البعض، و نسبة قوّة الكلّ إلى قوّة البعض نسبة الكلّ إلى البعض[٥] و نسبة الكلّ إلى البعض[٦] نسبة المتناهي. إلى المتناهى فيكون نسبة الحركة إلى الحركة نسبة المتناهي إلى المتناهي، وقد فرضنا حركة الكلّ غير متناهيةٍ؛ هذا خلفٌ!

[٢/٢٧ـ٢٠٢/٣] قوله: اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول[٧] مقصوده.

هذا البرهان إنّما يدلّ على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعيةً. فإنّ إرادة الفلك لاتنقسم بانقسامه، لجواز أن لا تكون لجزئه إرادةٌ أصلاً فضلاً عن إرادةٍ بنسبة[٨] إرادةِ الكلّ.

[٢/٢٧ـ٢٠٢/٣] قوله: فالقوّة المحرّكة للسماء غير متناهيةٍ.

ثبت أنّ في الوجود حركةً غير متناهيةٍ، و أنّها دوريةٌ. و الحركة الدورية[٩] هي السماوية، فالقوّة[١٠] المحرّكة للسماء غير متناهيةٍ و القوّة الجسمانية متناهيةٌ، ينتج أنّ القوّة المحرّكة للسماء ليست قوّةً جسمانيةً. فتكون قوّةً مفارقةً؛ إمّا عقلاً و هو المطلوب، أو نفساً. و

---

١. س: بعضها. ٢. م، س، ج: كان. ٣. م: بعض.
٤. م: + قوة. ٥. م: بعض. ٦. ص: و نسبة... البعض.
٧. س: فصول. ٨. ج: ينسبه إلى. ٩. م: + إنّما.
١٠. ق : و القوة.

النفس[١] المفارقة إنّما يحرّك[٢] جسمها لتحصيل الكمالات اللائقة بها. و تحصيل الكمالات إنّما يكون من موجودٍ يكون الكمالات حاصلةً له بالفعل، و هو العقل. فالقوّة المحرّكة للسماء مفارقةٌ عقليةٌ.

فإنْ قلت: إنْ أراد بالقوّة المحرّكة للسماء المباشر للحركة الّذي يصدر عنه الحركة، فهو[٣] قوّةٌ جسمانيةٌ لا عقلية[٤]. و إنْ أراد بها شيئاً آخر فلابدّ له من دلالةٍ.

فنقول: الدلالة عليه عدم تناهي الحركات، لأنّ عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوّة المباشرة، لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوّة الجسمانية بحسب ذاتها؛ بل بحسب قوّةٍ اخرى. و لا شكّ أنّها يجب أن يكون غير متناهية الآثار و إلّا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوّة الجسمانية بحسبها؛ فتلك القوّة ليست جسمانيةً[٥]، بل مفارقةً.

نعم! يرد أن يقال: الدليل لم يدلّ إلّا على أنّ الجسم السماوي متحرّكٌ بالحركة الدورية، و أمّا أنّ كلّ متحرّكٍ بالحركة الدورية فهو جسمٌ سماويٌ، فهو[٦] من باب ايهام العكس. و لِمَ لا يجوز أن تكون في مركز[٧] الأرض قوّةٌ تتحرّك[٨] بالإرادة و يكون الزمان مقدار حركتها؟[٥١]

و اعلم! أنّ المطلوب من[٩] هذه الفصول ليس إثبات العقل مطلقاً؛ بل إثبات أنّ للحركة السماوية غايةٌ هي العقل، و إلّا لم يحتج إلى بيان أنّ الحركة الغير المتناهية دوريةٌ، ولا إلى أنّ الحركة الدورية سماويةٌ. و لهذا صرّح الشيخ فيما قبل بانّه ضربٌ آخر من البيان مناسبٌ لما كان[١٠] فيه من إثبات غايات الأفلاك، فاستنتج[١١] هيهنا عدم تناهي القوّة المحرّكة للسماء.

[٢/٢٨ـ٣/٢٠٤] قوله: و به ينحلّ ما أشكل على الفاضل الشارح.

لمّا ذكر الشيخ: «أنّ الملاصق للتحريك قوّةٌ جسمانيةٌ و العقل محرّك أوّل»، اعترض

---

١. م: + المجّردة. ٢. م: يتحرّك. ٣. ص: فهي.
٤. م: عقلانية. ٥. م: بجسمانية. ٦. س: و هو.
٧. م: كرة. ٨. م: متحرّكة. ٩. س: عن يتحرّك.
١٠. م: كنّا. ١١. م: الغايات للافلاك فاستنتج.

الإمام بأنّ الحركات الجزئية الغير المتناهية إمّا أن[١] يصدر عن العقل، أو عن القوّة الجسمانية؛ فإنْ صدرت عن العقل فهو العلّة، و إنْ صدرت عن القوّة الجسمانية لم يكن العقل علّةً لها.

و الجواب: أنّ العقل علّةٌ غائية، و القوّة الجسمانية علّةٌ فاعلية.

و إيضاحه[٢]: إنّ محرّك الفلك على الإجمال شيئان[٣]: ما يحرّك تحريك المعشوق للعاشق و هو الّذي يكون الحركة لأجله، و الثاني: ما يحرّك تحريك النفس للبدن و هوالّذي يكون الحركة منه[٤]. و ذلك المحرّك العقلي لا جائزٌ أن يكون هو المباشر للحركة، فإنّه بعيدٌ عن التغيّر و الاستكمال، و المباشر للحركة متغيّرٌ مستكملٌ، فلا يكون الحركة منه؛ بل[٥] محرّكاً للفلك على سبيل التعشّق.

و أمّا محرّك الفلك على سبيل[٦] /DB30/ التفصيل فهو ثلاثةٌ:

بعيدٌ عقلي[٧] يحرّك على وجه التعشّق؛

و قريبٌ للحركة؛

و وسطٌ، و هو نفسٌ مفارقةٌ عن المادّة متعلّقةٌ بالفلك على وجه التدبير، و يكون لها تصوّراتٌ كلّيةٌ و جزئيةٌ، و يتأثّر من تصوّراتها الجزئية الّتي يحصل لها بمعاونةٍ من قوّتها المتخيّلة هذه[٨] القوّة المتخيلة. فيرتسم فيها[٩] صور الأوضاع الجزئية، و يحدث عنها الحركات الجزئية على الاستمرار. هكذا يجب أن يحقّق مقاصد القوم!

[٢/٢٨ـ٣/٢٠٥] قوله: و نبّه على الجواب.

أي: لا نسلّم أنّ المباشر لتحريك السماء لو كان[١٠] قوّةً جسمانية كانت متناهية التحريك. و إنّما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال[١١]. و ليس كذلك! بل يتجدّد من العقل المفارق فيها أمورٌ متصلةٌ غير قارّةٍ، و

١. م: المتناهية إنّما.
٢. ق: و أيضاً صرّح.
٣. م: + الاوّل.
٤. س، ص: فيه.
٥. س: + يكون.
٦. ص: التعشّق... سبيل.
٧. ق: عقل.
٨. ق: بهذه.
٩. س، ص: منها.
١٠. م: كانت.
١١. ص: الاستدلال.

ينفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهيةٍ، و بواسطة تلك الإنفعالات يقوي على حركاتٍ غير متناهيةٍ. و إنّما قيّد «الأمور المتّصلة» بكونها «غير قارّة»، لأنّها لو كانت قارّةً لزم بقاء الحركة بعينها.

و هيهنا نظران:

الأول: أنّ[1] القول بتجدّد الأمور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك[2] تصريحٌ بأنّ الصادر من الفلك حركاتٌ متعدّدةٌ. و قد تبيّن من قبل أنّ الحركات المتعدّدة لا تحفظ الزمان، فبينهما تناقضٌ![۵۲]

بيان ذلك: أنّه إذا صدر من الفلك حركاتٌ متعدّدةٌ، فإمّا أن يكون بين كلّ حركتين حدٌّ هو بداية إحديهما و نهاية الأخرى فهي الحركات الّتي تفعل حدوداً و نقطاً، فلا يحفظ الزمان، و إمّا أن لا يكون بين تلك الحركات حدودٌ. فحينئذٍ لا يكون حركاتٌ متعدّدة؛ بل حركةٌ واحدةٌ.

الثاني: إنّ التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقض، لأنّه يمكن[3] أن يقال: لو صحّ الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال[4]، فإنّه إذا فرض كلّ القوّة يحرّك جسماً لا على سبيل[5] الاستقلال حركات غير متناهيةٍ من مبدأٍ مفروضٍ و بعضها يحرك كذلك، يكون تحريك البعض أقلّ من تحريك الكلّ؛ فيكون متناهياً.

و جوابه: إنّ هذا إنّما يتمّ لو أمكن أن يستعدّ بعض القوّة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوّة [۵۳]، و هو ممنوعٌ.

و اعترض الإمام بوجهين: أحدهما: إنّ الأمور الحادثة في النفس[6] الجسمانية أمورٌ متغيّرة. و عندهم أنّ الثابت لا يكون علّةً للمتغيّر[7] لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة، فلا يكون معلولةً للعقل. و إنْ جاز ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية إلى العقل.

و ثانيهما: لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوّة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات فلِمَ لا يجوز مثله[8] في سائر القوىّ؟! و حينئذٍ لا يمكن القطع في شيءٍ من

---

١. س: أنّ. ٢. ص: ذكر. ٣. م: لا يمكن.
٤. ص: صورة... الاستقلال. ٥. س: سبيل. ٦. ج: نفس.
٧. م: للتغيّر. ٨. ج: + فليجز مثله.

القوىّ الجسمانية بأنّها لا تقوى على أعمالٍ غير متناهيةٍ. فقوله: «و حينئذٍ» إشارةٌ إلى هذا الوجه أي: و حين[١] إذا جاز صدور الأمور المتجدّدة في النفس الجسمية عـن العـقل لا يمكن القطع.

و الجواب عن الأوّل: إنّ الحركة لا يجوز أن تصدر عن العقل، لمـا ثـبت أنّ مـباشر الحركة هو النفس لا العقل، لأنّه ليس بمستكملٍ و المتغيّر إنّما يصدر عن العقل بسـبب الحركة الدائمة حتّى تكون هناك سلسلتان معدّتان كلّ فردٍ من إحديهما معدٌّ لفردٍ[٢] مـن الأخرى: إحديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوىّ الجسمانية، و الأخرى سلسلة الحركات. و كلّ حركةٍ تعدّ القوّة الجسمانية لحالةٍ انفعاليةٍ صادرةٍ عن العقل، و تلك الحالة[٣] الانفعالية تعدّها لإصدار حركةٍ لاحقةٍ. و هذا كما إذا قطعنا حدّاً من حـدود المسـافة و اعترض حدٌّ آخر شعرنا به و تخيّلنا قطعةً فقطعناه؛ ثمّ[٤] تخيلنا قطع حدٍّ آخر... و هكذا. فكلّ حركةٍ سابقةٍ معدّةٌ لتخيّلٍ، و هو انفعالٌ، و كلّ تخيلٍ علّةٌ لحركةٍ لا حقةٍ.

[٢/٢٩ـ٣/٢٠٨] قوله: و المحرّك المتحرّك يحتاج[٥] إلى محرّكٍ آخر.

لأنّه إذا كان شيءٌ[٦] محرّكاً و[٧] متحرّكاً فهو من حيث أنّه متحرّكٌ يحتاج إلى محرّكٍ. فإنّ كان محرّكه نفسه يلزم أن يكون[٨] فاعلاً و قابلاً، و إنّه محالٌ. و إن كان محرّكه غيره فذلك المحرّك إنْ كان متحرّكاً يلزم احتياجه إلى محرّكٍ آخر،... و هكذا حتّى ينتهي إلى محرّكٍ غير متحرّكٍ. قالوا: و ذلك المحرّك هو المبدأ الأوّل، أو العـقل الأوّل؛ و مـا عـداه مـن المحرّكين متحرّكٌ. و هذا الّذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الأفلاك بالصور المنطبعة، لأنّهم لمّا ذهبوا إلى أنّ ما عدا المبدأ الأوّل من محرّكات الأفلاك متحرّك[٩] إمّا بالذات أو بالعرض، و النفس و العقل ليسا[١٠] بمتحرّكين لا بالذات و لا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الأفلاك. فانحصر محرّكات الأفلاك في القوىّ الجسمانية.

---

١. م: و حين.
٢. م: بعد الفرد.
٣. م: الحركة.
٤. ص: لم.
٥. م: + من حيث يتحرّك.
٦. ج: شيئاً. ص: سبباً.
٧. م: و.
٨. س: يكون.
٩. م، ج: متحرّكة.
١٠. ص، ق: ليس.

و اعترض الشارح على هذا الكلام بقوله: «و ذلك غير واجبٍ». و تقريره أن يقال: لا نسلّم أنّ كون المحرّك[1] فاعلاً قابلاً معاً محالٌ. فإنّ من الجائز[2] أن يكون محرّكٌ متحرّكاً من جهتين، فإنّ القوّة محرّكةٌ من جهة أنّها تنفعل من العقل، متحرّكةٌ من جهة أنّها حالّةٌ في مادّةٍ. و كيف[3] لا يكون محرّكها نفسها و محرّك المتحرّك بالعرض هو محرّك المتحرّك بالذات؟ لكن محرّك المتحرّك بالذات أعني: الفلك هو تلك القوّة؛ فيكون محرّكها من حيث يتحرّك بالعرض أيضاً هو نفسها، كما أنّ الطبيعة العنصرية محرّكةٌ و متحرّكةٌ بالعرض [٥٤]، و ليس محرّكها بالحركة العرضية إلّا إيّاها.

و أعلم! أنّ الأنسب أن يكون قوله: «و هذا هو الّذي حملهم على الاكتفاء» مقدّماً على الاعتراض. إلّا أنّ ذكره بعد التزييف لمّا كان فيه نوع استحقارٍ و استهزاءٍ أخّره عنه.

و الواجب في قوله: «فإذن هي عقولٌ مفارقة» أن يقال: نفوسٌ مفارقة. لما تقدّم[4] من اعترافهم بأنّ للنفوس السماوية تصوّراتٌ عقلية.

[٣٠-٢/٢٠٩-٣/٢] قوله: يريد بيان أنّ المعلول الأوّل لا يمكن أن يكون جسماً، بل هو عقلٌ مجرّد.

قبل تقرير الدليل لابدّ من تقسيم الموجود إلى العرض[5] و الجواهر الخمسة[6] فالموجود إمّا أن يكون في موضوعٍ و هو العرض أو لا في موضوعٍ و هو الجوهر. و الجوهر إمّا أن يكون حالاً[7] و هو الصورة، أو محلّاً و هو الهيولى، أو مركّباً من الحالّ و المحلّ و هو الجسم، أو لا حالّاً و لا محلّاً. فإنْ كان متعلّقاً[8] بالجسم تعلّق التدبير[9] فهو النفس، و إلّا فهو العقل.

إذا ثبت هذا فنقول: المعلول الأوّل لا يجوز أن يكون عرضاً لأنّ المعلول الأوّل سابقٌ على غيره و يمتنع سبق العرض على الجوهر، و لا جسماً و إلّا لزم صدور أمرين من الواحد الحقيقي، و لا صورةً و لا هيولى لما ثبت من امتناع أن يكون شيءٌ[10] منهما علّةً

---

١. م: المتحرّك. ٢. ص: الجانب. ٣. م: فكيف.
٤. س: قدّم. ٥. م: العرض و. ٦. م: + و العرض.
٧. م: + في جوهر آخر. ٨. ص: تعلّقها. ٩. م، ص: + و التّصرف.
١٠. م: + واحد.

للاخرى أو واسطةً، و لأنّ تأثير الصورة موقوفٌ على تشخّصها و تشخّصها موقوفٌ على المادّة، فلا يجوز تقدّمها عليها، و كذا المادّة لو كانت علّةً للصورة كانت فاعلةً قابلةً معاً، و إنّه محالٌ، و لا نفساً لأنّ أفعال النفس تحتاج[1] إلى المادّة. فلو[2] كانت معلولاً أوّلاً فإمّا أنْ يصدر عنها شيءٌ أو لا. فإنْ لم يصدر عنها شيءٌ آخر[3] لم تنتظم سلسلة الموجودات، و إنْ صدر عنها شيءٌ و قد ثبت أنّ /SA31/ أفعالها متوقّفةٌ على وجود المادّة فتكون المادّة موجودةً قبل وجودها، و هو محالٌ. فتعيّن أن يكون المعلول الأوّل هو العقل.

و فيه نظرٌ من وجوهٍ:

أحدها: إنّا نختار أنّه لا يصدر من النفس شيءٌ. و لا نسلّم عدم انتظام الموجودات، و لِمَ لا يجوز أن يصدر من المبدأ الاوّل بشرط وجود النفس شيءٌ آخر هو آلة النفس؟! لابدّ له من دليلٍ.

الثاني: إنّ قولكم: «أفعال النفس محتاجةٌ إلى المادّة» إنْ أردتم[4] أنّ جميع أفعالها كذلك، فهو ممنوعٌ؛ و إنْ أردتم أنّ بعضها كذلك، فهو لا يستلزم المطلوب.

و يمكن أن يجاب عنه[5]: بأنّ المراد بالنفس هو الّذي يتوقّف جميع أفعاله على الآلة [٥٥]. فإنّ العقل ربّما[6] يتوقّف فعله و فيضانه على وجود المادّة، بل و على استعدادها.

الثالث: لا نسلّم أنّه إذا لم يكن المعلول الأوّل النفس و الجسم[7] و لا جزءًا منه يكون هو العقل. و إنّما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودةً فيه بالفعل.

و جوابه: إنّ الموجودات الجوهرية منحصرةٌ[8] في الخمسة. فإذا لم يكن أحد الأربعة تعيّن أن يكون هو العقل، و أمّا حصول جميع كمالاته بالفعل فيه فهو لم يثبت[9] إلّا بدليلٍ آخر.

[٣١/٢-٢١٢/٣] قوله: فالنظر فيه من العلوم الرياضية.

فيه نظرٌ! لأنّ البحث عن[10] وحدة الأجسام و كثرتها بحثٌ عن أحوال الموجودات من

---

١. ق: محتاج. ٢. م: ولو. ٣. م: آخر.
٤. س: إنْ أردتم. ج: + به. ٥. م: عنه. ٦. س: إنّما.
٧. م: لا الجسم. ٨. ص: ينحصر. ٩. م: فيه فلا يتمّ.
١٠. ص: عن البحث.

حيث إنّها موجودةٌ، فهو من الإلهيات.

و لعلّهم خصّصوا الوحدة و الكثرة بالأجرام العلوية حتّى صار البحث عنهما من[۱] علم الهيئة.

[۳/۲۱۳ـ۲/۳۱] قوله: كالقائلين بالمنشورات.

المنشور شكلٌ مجسّمٌ[۲] يحيط به ثلاثة سطوحٍ متوازية الأضلاع و مثلّثان [٥٦] . و قوله[۳]: «إلّا القمر» يخرج ممّثله عن فلكه الكلّي، فهو لا يكون فلكاً كلّياً و لا جزئياً.

[۳/۲۱۸ـ۲/۳٤] قوله: و أنكر الفاضل الشارح.

لمّا كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب[٤] بنفسها في الفلك: أنّ موازاة[٥] مركز تدويري القمر و عطارد و[٦] أوجيهما في كلّ دورةٍ مرّتين، إنّما تتصوّر لوكان لمركز التدوير حركتان: حركةٌ على التوالي، و حركةٌ على خلاف التوالي، فلوكان المتحرّك هو الكوكب أو فلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك لامتناع أن يتحرّك الجسم الواحد بالذات إلى جهتين[۷] مختلفتين دفعةً واحدةً؛.

اعترض الإمام: بأنّ هذه الدلالة إنّما تستقيم لو أمكن أن يتحرّك الجسم الواحد[۸] حركتين مختلفتين؛ لكنّه غير ممكنٍ، لأنّ الحركة إلى جهةٍ تستلزم الحصول فيها. فلو تحرّك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعةً واحدةً و إنّه محالٌ.

و توجيه الجواب: إنّا لا نسلّم أنّ جسماً واحداً لو تحرّك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما. و إنّما يلزم لو كان حصوله في الجهة[۹] بحسب الحركتين[۱۰]. و ليس كذلك؛ بل بحسب حركةٍ واحدةٍ حاصلةٍ من الحركتين. فإنّ الحركتين إنْ كانتا إلى جهةٍ واحدةٍ حصلت حركةٌ واحدةٌ مساويةٌ لمجموعهما. و إنْ كانتا في[۱۱] جهتين حصلت حركةٌ واحدةٌ مساويةٌ لفضل إحديهما

---

۱. م: في. ۲. س: جسم. ۳. م: فقوله.
٤. ص: نفى الحركة. ٥. س: موافاة. ٦. ج، ص، ق: و.
۷. ج: حركتين. ۸. ص: الواحد. ۹. م: جهة.
۱۰. م: حركتين. ۱۱. م: إلى.

على الأخرى. و ليس بلازم أن تكون الحركة الواحدة بسيطةً، فقد تكون مركّبةً و حصول الجسم في الجهة إنّما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة[۱]، لا بحسب الحركتين.

و لنحقّق[۲] الموضع بتحقيق الحركة بالعرض[۳]. فنقول: لا شكّ أنّ المتحرّك بالعرض تحصل له حالةٌ مخصوصةٌ هي الحركة. فإنّ الجالس[٤] في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتّى ينتقل في[٥] مكانه[٦] كما ينتقل السفينة في[۷] مكانها [۵۷]؛ إلّا أنّ الفرق إنّ حالته المخصوصة بسبب حالة غيره، يتبدّل أوضاعه و أيونه لتبدّل أوضاعه و أيونه. و أيضاً للمتحرّك بالذات توجّهاً إلى الجهة أعني: ميله إليها، سواء كان ميلاً طبيعياً أو قسرياً أو إرادياً. و هذا الميل لا يوجد في المتحرّك بالعرض، فإنّ واحداً منّا لو تحرّك و معه حجرٌ فلا شكّ أنّ ذلك الحجر ينتقل إلى موضعنا، لكن تلك الحركة صدرت عارضةً لنا عن إرادةٍ و لا إرادة في الحجر [۵۸] . فمبدأ الحركة مبدأٌ[۸] في المتحرّك بالذات دون المتحرّك بالعرض.

ثمّ لا يستراب في أنّ الحركة بالعرض ليست مانعةً للحركة بالذات، فجاز أن يكون المتحرّك بالعرض متحرّكاً بالذات، كما أنّ راكب السفينة يتحرّك أيضاً سواء كانت[۹] الحركتان إلى جهةٍ واحدةٍ أو إلى جهتين.

لكن هيهنا شكٌّ؛ و هو أنّا إذا فرضنا دائرتين محيطتين إحديهما حاويةٌ للأخرى و هما تتحركان[۱۰] بالخلاف[۱۱] على محورٍ واحدٍ[۱۲] حركةً واحدةً، و على الدائرة المحوّية نقطةٌ في وسط السماء على نصف[۱۳] النهار فتلك النقطة لابدّ أن تكون دائماً على نصف النهار. لأنّ المحويّ إن حرّكها إلى جهة الشرق درجةً فقد أعادها الحاوي إلى جهة الغرب، مع أنّ تلك النقطة لمّا كانت من نقطة الدائرة المحوية و سائر نقاطها يقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلابدّ أن تكون تلك النقطة في جهة الشرق تارةً و في جهة الغرب أخرى[۱٤].

---

۱. ص: + و.
۲. م: نحقّق.
۳. س: بالعرض.
٤. س: الحالين.
۵. م: من.
٦. م: مكان.
۷. م: من.
۸. م: مرجود.
۹. م: كان.
۱۰. م : متحرّكان.
۱۱. ق: معاً.
۱۲. م: واحدة.
۱۳. ق: على نصف.
۱٤. س: تارة.

و من الفضلاء من سمعته يقول في حل هذا الشكّ[١]: لكلّ متحرّكٍ حركتان: حركةٌ حقيقيةٌ و هي قطع المسافة الّتي يتحرّك عليها، و حركةٌ إضافية أي: بالإضافة إلى أيّ[٢] نقطةٍ فرضت خارجةً عن المسافة، و هي زاويةٌ لمسافة حركتها عندها. و نقطة المحويّ و إنْ كانت لها[٣] حركةٌ في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة إلى النقاط الخارجة عن مدارها؛ لأنّ موضعها يتحرّك بالخلاف حركة مساوية لها، و لهذا لايرى إلّا ساكنةً [٥٩]. و للفكر فيه مجالٌ!

و ممّا يوضح الجواب عن إشكال الإمام: أنّ الحركة إلى جهةٍ إنّما[٤] يستلزم[٥] الحصول فيها لو كانت وحدها. فإذا كانت مع حركةٍ أخرى فالحصول في الجهة إنّما هو بحسب تركّب الحركتين حتّى أنّ كلّاً من الحركتين لو تجرّدت عن الأخرى كانت متأدّيةً إلى الجهة المتوجّهة إليها. فانّا إذا[٦] فرضنا واحداً على خشبةٍ هي مأة ذراع مثلاً و هو و الخشبة يتحرّكان بالخلاف تحرّكاً مستوياً، فإذا كان رأس الخشبة موازياً لنقطة و[٧] انتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلاً ذراعاً تحرّك /SB31/ الشخص من رأس الخشبة[٨] أيضاً ذراعاً، و الموازاة باقيةٌ كما كانت، و هكذا حتّى يتحرّك الخشبة مأة[٩] ذراع و الشخص إلى آخرها. أمّا لو تحرّك الخشبة فقط أو كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة إلى جهة الحركة فلا[١٠] انتقال هناك للشخص إلى جهة بحسب تركيب الحركتين.

[٣/٣٦ـ٣/٢٢١] قوله: إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعلٌ.

لتقرير هذا البرهان طريقان:

أحدهما: طريق المعيّة. و تحريره على محاذاة ما في الكتاب: إنّ الحاوي لو كانت علّةً للمحويّ لكان حال المحويّ مع الحاوي الإمكان. لأنّ وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب العلّة و وجودها. فلا يكون وجوب المعلول مع العلّة، بل الّذي يكون معه هو

١. م: + إنّ. ٢. س: انّه. ٣. م: له.
٤. ق: لا. ٥. س: استلزم. ٦. م: إليها فإذا.
٧. م: و. ٨. ق: الخشبة موازياً... الخشبة. ٩. س : بأنّه.
١٠. ق: و لا.

إمكانه، لكن وجود المحويّ مع عدم[١] الخلأ.

فلمّا كان وجود المحويّ غير واجبٍ مع وجوب الحاوي فلا يخلو إمّا أن يكون عدم الخلأ واجباً مع وجوب الحاوي، أو[٢] غير واجبٍ. فإنْ كان واجباً مع وجوب الحاوي كان المحويّ واجباً مع وجوب الحاوي، و قد ثبت إمكانه؛ هذا خلفٌ! و إن كان غير واجبٍ مع وجوب الحاوي فهو ممكنٌ في نفسه، و أنّه محالٌ. و ليس هذا الطريق إلّا قياساً استثنائياً هكذا: لو كان الحاوي علّةً للمحويّ كان المحويّ معه ممكناً، و التالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّ وجوب المعلول بعد وجوب العلّة، فحاله معه الإمكان لا محالة، و أمّا بطلان التالي فلأنّ عدم الخلأ مع وجود المحويّ على ذلك التقدير، فلوكان المحويّ ممكناً مع الحاوي كان عدم الخلأ[٣] أيضاً ممكناً، و هو محالٌ.

و الشارح لم يشرح المتن إلّا بهذا الطريق. و بناه على ثلاث مقدّمات:

إحديها: إنّ الجسم لا يكون علّةً موجدةً إلّا بعد كونه مشخّصاً[٤]، لأنّه مالم يتشخّص لم يوجد و ما لم يوجَد لم يوجِد. و لو أطلق هذه المقدّمة غير مقيّدةٍ[٥] بالجسم كان أولى، لعدم اختصاص الحكم[٦] بالجسم، فإنّ كلّ شيءٍ يفرض يمتنع أن يكون علّةً موجدةً إلّا بعد تشخّصها، سواءٌ كان جسماً أو غيره.

و ثانيها: إنّ وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب العلّة[٧] و وجودها. ضرورة أنّ العلّة تجب أوّلاً ثمّ توجب. فيجب المعلول، فقد وجبت العلّة و لم يجب المعلول بعدُ، و كلّ ما لم يجب و يكون من شأنه الوجوب فهو ممكنٌ. فيكون حال المعلول مع العلّة الإمكان.

و ثالثها: إنّ الشيئين إذا كانت[٨] بينهما معيّةٌ تلازميةٌ لا يتخالفان في الوجوب و الإمكان[٩]، لأنّه لو وجب أحدهما و أمكن الآخر أمكن انفكاكهما[١٠]؛ فلا تلازم بينهما.

و تركيب الدليل بعد هذا ظاهرٌ، لكن المقدّمة الثالثة منقوضةٌ بالواجب و معلوله. فإنّهما متخالفان[١١] بالوجوب و الإمكان مع تلازمهما.

---

١. ص: غير.
٢. س، ص: و.
٣. س: + مع وجود... الخلأ.
٤. م: مشخّصاً.
٥. م، ص: مقيّد.
٦. م، ج: الكمّ.
٧. م: علّة.
٨. م: كانا، ج: كان.
٩. س: الإمكان و الوجوب.
١٠. س: انفكاكها.
١١. م : يتخالفان.

لا يقال: ليس مقدّمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين في الوجوب[١] مطلقاً؛ بل المقدّمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالثٍ. فإنّه لو وجب أحدهما مع الثالث و لم يجب الآخر معه أمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بالضرورة؛ فلا تلازم بينهما، و على هذا لا نقض!

لأنّا نقول: الدلالة مشتركةٌ، فكما لا يجوز أن يختلف حال المتلازمين مع ثالثٍ[٢] في الوجوب و الإمكان، كذلك لا يجوز أن يختلف حالهما في أنفسهما، ضرورة أنّه لو وجب أحدهما و لم يجب الآخر مع وجوبه أمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالمراد ليس إلّا وجوب عدم الاختلاف مطلقاً ـ سواءٌ كان مع الثالث أو في حدّ انفسهما. يشهد بذلك اطلاق الشرح.

و يمكن أن يُجاب عن النقض بأنّ المراد بالوجوب ما هو أعمُّ من الوجوب بالذات أو بالغير، و المراد بالإمكان صرف الإمكان ما لم يخرج إلى الوجود و الوجوب[٣]، و من الظاهر أنّ شيئين[٤] إذا كانا متلازمين فكلّ واحدٍ منهما إذا وجب وجب الآخر مطلقاً. فإنّه لو بقى على صرافة الإمكان تحقّق الانفكاك بينهما قطعاً. و هذا[٥] هو المستعمل في البرهان، فإنّ عدم الخلأ لمّا كان مع وجود المحويّ معيّةً تلازميةً و كان عدم الخلأ واجباً مع وجوب الحاوي يلزم أن يكون وجود المحويّ أيضاً واجباً مع وجوبه[٦٠]، لكنّه باقٍ على صرافة الإمكان.

فإنْ قلت: كما وجب أن لا[٦] يتخالف المتلازمان في الوجوب مطلقاً وجب أن لا يتخالفا في الوجوب بالذات أيضاً. فإنّه لو وجب أحدهما بالذات و الآخر واجبٌ بالغير لأمكن ارتفاعه و امتنع[٧] ارتفاع الواجب بالذات. و من البيّن أنّ الشيئين إذا لم يمكن ارتفاع أحدهما و أمكن ارتفاع الآخر أمكن الانفكاك بينهما، فلا تلازم كما إذا تحقّق الانفكاك.

فنقول: إذا كان[٨] ارتفاع الآخر نظراً إلى ذاته إنّما يقتضي جواز الانفكاك لو أمكن

---

١. ج: في الوجوب. ٢. م: الثالث. ٣. م: الوجوب و الوجود.
٤. ح: الشيئين. ٥. م: فهذا. ٦. س: لا.
٧. ج: امتناع. ٨. م: فنقول إمكان.

ارتفاعه نظراً إلى الأوّل، و ليس[١] كذلك، فإنّ وجوب المعلول مرتّبٌ على وجوب[٢] العلّة.
و عندي أنّ هذه المقدّمة مستدركةٌ في البرهان؛ إذ يكفي أن يقال: لو كان الحاوي علّةً للمحويّ لتقدّم بالوجوب عليه، فقد وجب الحاوي و لم يجب وجود المحويّ بعدُ، لكن المحويّ هو الّذي يملأ مقعّر الحاوي، فإذا لم يجب وجود المحويّ لم يجب ملأ مقعّر الحاوي، و إذا لم يجب ملأ مقعّر الحاوي[٣] لم يجب عدم الخلأ بالضرورة [٦١]. و سيبيّن الشيخ لزوم الخلف بمجرّد هذه المقدّمات في جواب السؤال الأوّل من غير احتياجٍ إلى تلك المقدّمة.

و أمّا قوله هيهنا: «وجود المحويّ و عدم الخلأ معاً»، فالمراد[٤] بالمعيّة[٥] المعيّةُ في الوجوب و عدمه، لا في الوجود و العدم كما تخيّله الشّارحون. فليس المراد إلّا أنّ وجود المحويّ إذا لم يجب لم يجب عدم الخلأ[٦]. و بيّنه بأنّ عدم الخلأ متى وجب وجب وجود المحويّ، فإنّ وجوب عدم الخلأ إذا استلزم وجوب المحويّ كان عدم وجوب المحويّ مستلزماً لعدم وجوب[٧] الخلأ، بحكم عكس النقيض.

لا يقال: لو صحّت الدلالة يلزم أن لا يكون للحاوي وجوبٌ و وجودٌ، لأنّه لوكان للحاوي وجوبٌ و وجودٌ فلا يخلو إمّا أن يكون معه وجوب /SA32/ المحويّ، أو إمكانه؛ و أيّاً مّا كان يكون مع وجوب الحاوي إمكان المحويّ. أمّا على تقدير الإمكان فظاهرٌ، و أمّا على تقدير الوجوب فلأنّه لا يكون واجباً لذاته[٨] بل واجباً لغيره. و الوجوب بالغير مستلزمٌ للامكان، و معيّة الملزوم[٩] مستلزمةٌ لمعيّة اللازم؛ فيكون مع وجوب الحاوي و وجوده إمكان المحويّ، فلا يجب وجود ما يملأه، فيلزم إمكان الخلأ.

لأنّا نقول: لا نسلّم استلزام معيّة الملزوم لمعيّة اللازم [٦٢]، و إنّما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدّماً على الملزوم، لكن الإمكان متقدّمٌ على الوجوب و المتقدّم على المعلول لا يجب أن يكون معه، و هو ظاهرٌ.

الطريق الثاني في تقرير البرهان: طريق التقدّم و التأخّر. و هو أنْ يقال: لو كان الحاوي

---

١. م: فليس.
٢. س: وجود.
٣. ص: و إذا... الحاوي.
٤. ج: و المراد.
٥. س: بالمعيّة.
٦. س: الخلأ.
٧. م: + عدم.
٨. ج، س: بذاته.
٩. س : اللزوم.

علّةً للمحويّ لزم أن يكون عدم الخلأ ممكناً، و التالي باطلٌ. بيان الملازمة: إنّ الحاوي يكون متقدّماً بالذات على المحويّ حينئذٍ، و المحويّ مع عدم الخلأ و المتقدّم على الشيء متقدّمٌ على المعلول فيكون عدم الخلأ[1] شيئاً متأخّراً عن الحاوي، و المتأخّر عن الشيء موقوفٌ على ذلك الشيء، و كلّ موقوفٍ على الشيء ممكنٌ لذاته، فيكون عدم الخلأ ممكناً، و إنّه محالٌ. و هذا الطريق غير مطابقٍ لما في المتن، لخلوّه عن معيّة إمكان المحويّ و الحاوي، واحتياجه إلى أنّ ما مع المتأخّر متأخّرٌ.

[٣٦/٢ـ٢٢٥/٣] قوله[2]: و اعلم! أنّ قولنا الخلأ ممتنعٌ لذاته.

يريد تحقيق التلازم بين وجود المحويّ و عدم الخلأ، فأوّلا تحقّق معنى الممتنع لذاته. و ذِكرُ الخلأ في هذا البيان[3] واقعٌ بطريق التمثيل، أو لأنّه مقصودٌ بتصوير الممتنع لذاته قصداً أوّلياً، و إلّا فليس له اختصاصٌ بالخلأ؛ بل كلّ ممتنعٍ لذاته كذلك. فليس معنى الممتنع لذاته ذاتاً يقتضي العدم، بل معناه شيءٌ[4] يتصوّره العقل و يجزم بعدمه بحسب تصوّره من غير نظر إلى الغير، و إنْ جاز توقّف حكمه بالعدم على وسطٍ. و إليه أشار بإيراد صيغة الحصر حيث قال: «إنّ تصوّره هو المقتضي لامتناع وجوده»، احترازاً عن الممتنع بالغير. فإنّ العقل لا يحكم بعدمه بمجرّد صورته العقلية، بل بالنظر إلى الغير.

و بهذا التحقيق يضمحلّ ما عسى أن[5] يختلج في الوهم من: أنّ الثابت بالبرهان عدم الخلأ، و أمّا امتناعه لذاته فلا. فإنّ الّذي دلّ على عدمه هو أنّه لو وجد الخلأ لكان كمّاً، فيكون ذا مادّةٍ، فلم يكن خلأً، فوجوده يستلزم عدمه، و ما كان[6] كذلك يكون ممتنعاً لذاته. لأنّا لمّا نظرنا إلى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه محالٌ. و الممتنع بالغير و إنْ جاز استلزامه للمحال إلّا أنّ استلزامه للمحال إنّما يكون بالنظر إلى ذلك[7] الغير لا بالنظر إلى ذاته. و هذا كشريك الباري، فإنّ دليل الوحدانية كما دلّ على عدمه دلّ أيضاً[8] على امتناعه لذاته، فإنّ وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر إلى ذاته. فقد ظهر أنّ معنى قولنا

---

١. س، ص: شيئاً.
٢. س: قال.
٣. م: البرهان.
٤.: شيئاً.
٥. ج،ق،س: ان.
٦. ج: يكون.
٧. م،ج، ذات.
٨. س: أيضاً.

:«الخلأ ممتنعٌ لذاته» أنّ ما يتصوّره العقل من الخلأ يحكم عليه العقل بانّه ممتنع الوجود في الخارج، بالنظر إلى ذلك المتصوّر لا بالنظر إلى ذلک[١] الغير. و كذا معنى الواجب لذاته ليس أنّ هناك ذاتاً و وجوداً تقتضيه و انمّا هو شيءٌ يتصوّره العقل و يحكم عليه بالوجود من حيث ذاته، لا بالنظر إلى الغير. بخلاف الممكن لذاته، فإنّ العقل لا يحكم[٢] بوجوده و لا بعدمه إلّا بعد اعتبار وجود علّته أو عدمها.

إذا تقرّر ذلک[٣] فنقول: شيءٌ يتصوّره العقل و يسمّيه بالخلأ، فعدم الخلأ عبارةٌ عن نفي ذلك المتصوّر بخلاف عدم الإنسان مثلاً[٤]، فإنّه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان، إلّا أنّ عدم الخلأ عدمٌ في الخارج لموجودٍ عقلي، و عدم الإنسان عدمٌ في الخارج لموجودٍ خارجي. فمتى وجد[٥] المحويّ من حيث أنّه ملأٌ يلزمه نفى ذلك المتصوّر قطعاً، و متى انتفى ذلك المتصوّر يلزم وجود المحويّ من حيث إنّه ملأٌ، فوجود المحويّ و عدم الخلأ متلازمان في نفس الأمر. و ليس المراد من قوله: «في المتلازمين»: لا يتصوّر التلازم في العقل؛ إذ لا تلازم بحسب العقل على ما لايخفى. و على تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدّمة البرهان، فإنّ المقدّمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الأمر نفسه[٦]؛ بل المراد المبالغة في عدم التحقيق[٧] على ما هو الشائع في عرف التخاطب.

و في التقييد بقوله: «من حيث هو ملأ» فائدتان:

الأولى: إنّ هذا التلازم لابدّ فيه من اعتبار الحاوي، فإنّ المحويّ لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلأ؛ بل من حيث إنّه متجدّدٌ بالحاوي[٨]، فإنّ الخلأ هو المكان الخالي كما أنّ الملأ هو المكان المملوء، فيجب اعتبار سطح الحاوي ثمّ تصوّره تارةً خلأً و تارةً ملأً. و أمّا نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلأ و لا الملأ، فإنّ الحاوي جسمٌ و لا خلأ و لا[٩] ملأ، إذ لا مكان له. فاستلزام المحويّ نفس الخلأ ليس إلّا من حيث إنّه يملأالمكان.

هذا ما سمعناه و أشعر به كلامه.

---

١. ق،س: ذلك. ٢. ج: لا يجزم. ٣. س: هذا
٤. م: مثلاً. ٥. س: + وجود. ٦. ق: نفس الأمر.
٧. م: تحقيق. + الانفكاك. ٨. س: فالحاوي. ج: بأيّ وجه. ٩. ج،س: لا خلأ و لا ملأ.

و فيه نظرٌ! لأنّ عدم الخلأ و هو عدم المكان الخالي [٦٣] إمّا لعدم[1] المكان أو لوجود الملأ، فاستلزام المحويّ لعدم الخلأ لا ينحصر في حيثية الملأ، فإنّه لا خلأ مع المحويّ على تقدير عدم السطح الحاوي أيضاً.

الثانية: اندفاع سؤالٍ، و هو: إنّ الخلأ عدم المحويّ، فعدمه عدم العدم، فيكون ثبوتياً! فعدم الخلأ هو نفس المحويّ. فالقول بأنّ المحويّ مع عدم الخلأ بمنزلة القول بأنّ الشيء مع نفسه.

و جوابه: انّا لا نسلّم أنّ الخلأ هو عدم المحويّ، بل عدم الخلأ[2] إنّما يعرض للمحويّ من حيث أنّه ملأٌ، و كونه ملأً وصفٌ للمحويّ باعتبار مكانه. و كأنّ قوله :«والمقارن المغائر للمحويّ و هو نفي ما يتصوّر منه، أي: من الخلأ» تنبيهٌ على هذا، فإنّه ربّما ظنّ أنّ عدم الخلأ عين وجود المحويّ، لشدّة تقارن معنييهما.

[٣/٢٢٧-٢/٣٧] قوله: إذا[3] تحقّق هذا سقط ما يمكن أن يتشكك به.

هذا الشكّ إمّا نقضٌ على المقدّمة الثالثة بأن يقال: وجود المحويّ مع عدم[4] الخلأ معيّةٌ تلازميةٌ و هما لا يتّحدان في الوجوب لأنّ عدم الخلأ واجبٌ بالذات و وجوب[5] المحويّ واجبٌ بالغير؛ أو معارضةٌ في المقدّمة القائلة بالتلازم، و ليس كذلك؛ أو في المقدّمة الحاكمة بامتناع الخلأ فإنّ وجوب عدم الخلأ بالذات مع وجوب المحويّ بالغير ممّا لا يجتمعان، و الثاني ثابتٌ.

بيان المنافاة[6] أنّهما معاً معيّةٌ تلازمية، و المتلازمان يجب أن يتّحدا في الوجوب. و هذا التقرير أطبق على ما في الشرح.

و أجاب: بأنّ المعيّة التلازمية بين عدم الخلأ و وجود المحويّ إنّما هي على تقدير علّية الحاوي. و المحويّ على هذا التقدير ليس بواجبٍ بالغير، بل ممتنعٌ،و إنّما كان التلازم بينهما على هذا[7] التقدير، لأنّه إذا كان الحاوي علّةً للمحويّ كان متقدّماً على

---

١. ق،ج: بعدم. ٢. س: + هو عدم... الخلأ. ٣. ج. و إذا.
٤. ق: عدم. ٥. س: وجود. ٦. م: ببيان منافاة.
٧. ق :ـ هذا.

المحويّ محدّداً لمكانه. فمتى عدم الخلأ يلزم وجود المحويّ و متى وجد المحويّ يلزم عدم الخلأ قطعاً. أمّا إذا لم يكن الحاوي علّةً فعدم الخلأ لا يستلزم وجود المحويّ، لجواز أن يكون الحاوي و المحويّ معدومين، فيكون الخلأ أيضاً معدوماً، لأنّ الخلأ لا يتعرّض بعدم[۱] المحويّ مطلقاً، بل إنّما يتعرّض بعدم المحويّ من حيث أنّه محويّ و ملأ بأنّ وجود المحويّ لا يستلزم عدم الخلأ إلّا من حيث أنّه متحدّدٌ بسطح الحاوي كما سبق بيانه.

فنبّه بقوله: «لأنّ ذلك الغير الّذي يفيد وجود المحوىّ... إلى آخر» على المقدّمتين: أمّا على المقدّمة الأولى و هي إنّ التلازم على تقدير العلّية بمنطوق[۲] هذا الكلام؛ و أمّا على المقدّمة الثانية ـ و هي أنْ لاتلازم على تقدير عدم العلّية فبمفهوم الحصر في قوله: «هو الّذي جعل». و معنى الكلام أنّ الحاوي الّذي فرض علّةً للمحويّ هو الّذي جعل المحويّ بحيث يكون معه عدم الخلأ، لما ذكر من أنّ[۳] معنى عدم الخلأ عدم المتصوّر من الخلأ؛ و متصوّر الخلأ لا يكون إلّا بحسب اعتبار الحاوي. فما لم يكن للحاوى تحقّقٌ لم يكن لعدم الخلأ مع المحويّ اعتبارٌ، ثم قال: «و لذلك حكم بامتناع إفادته للمحويّ»، أي: لمّا كان عدم الخلأ مع وجود المحويّ على تقدير علّية الحاوي امتنع أن يكون الحاوي علّةً، لأنّ المحويّ حينئذٍ يكون ممكناً مع الحاوي، فيلزم إمكان الخلأ.

و عند هذا تمّ الجواب. لأنّ الجواب[٤] إنّما يتمّ بثلاث مقدّماتٍ: المقدّمتان المنبّه عليهما؛ و المقدّمة الثالثة: إنّ المحويّ على ذلك التقدير ممتنعٌ. و قد نبّه عليها بقوله: «و لذلك حكم بامتناع إفادته[٥]»، لأنّه متى امتنع أن يكون الحاوي علّةً للمحويّ امتنع وجود المحويّ مع كونه معلولاً للحاوي، ثمّ صرح بهذا في قوله: «الحاصل».

و إنّما وجّهناه كذلك لأنّه لو أجرى على ظاهره لكان قوله: «و لذلك حكم» مع قوله: «و الحاصل» لاحاصل له! لأنّه يكفى في الجواب[٦] أن يقال: الغير الّذي يفيد وجود المحويّ هو الّذي يفيد معيّة عدم الخلأ. و المحويّ إنّما يكون واجباً بغيره[۷] إذا لم يكن معلولاً للحاوى.

---

۱. س: لعدم. ۲. ج: فبمنطوق، ق: فمنطوق. ۳. م: أنّ.
٤. ق: + هيهنا. ٥. ج: + للمحوىّ. ٦. س: في الجواب.
۷. م: بغيره.

و توجيه هذا الجواب إنّما يظهر بالاستفسار؛ فيقال: إمّا أن يراد بالمعيّة التلازمية بين عدم الخلأ و وجود المحويّ المعيّة في نفس الأمر، أو على تقدير علّية الحاوي. و الأوّل ممنوعٌ؛ و الثاني مسلّمٌ، لكن المحويّ على هذا التقدير ممتنعٌ. و لا ارتياب في أنّ الاقتصار على هذا المنع كافٍ في الجواب، إلّا أنّه حقّق المقام ببيان كون المعيّة التلازمية إنّما هي على التقدير.

و فيه نظرٌ من وجهين:

الأوّل: إنّ ما ذكره في ذلك البيان لا يدلّ على أنّ لوجود الحاوي مدخلاً في استلزام وجود المحويّ، لعدم الخلأ؛ بل على أنّ تصوّر عدم الخلأ يتوقّف على تصوّر السطح الحاوي و لا يلزم منه إلّا أنّ التصديق باستلزام وجود المحويّ لعدم الخلأ، يتوقّف على تصوّر الحاوي، و المطلوب هو الأوّل، فما هو اللازم من بيانه غير مطلوبٍ!

و الأولى أن يقال: التلازم هو على التقدير، لأنّ التلازم عبارةٌ عن الاستلزامين: استلزام عدم الخلأ لوجود المحويّ، و استلزام وجود المحويّ لعدم الخلأ. و هذا الاستلزام و إنْ لم يتوقّف على ذلك التقدير إلّا أنّ استلزام عدم[1] الخلأ لوجود المحويّ يتوقّف عليه كما تبيّن. فيكون التلازم متوقّفاً على التقدير.

الثاني: إنّ التلازم بينهما يتحقّق على تقدير تحقّق الحاوي [٦٤] سواءٌ كان علّةً أو لا. فالسؤال إذا خصّص بحال عدم العلّية لم يندفع بما ذكره، لتحقّق المعيّة حينئذٍ[2] في نفس الأمر و اختلافهما في الوجوب.

فإنْ قلت: إذا كانا معاً على تقدير تحقّق الحاوي و المحويّ ممكنٌ أمكن عدم الخلأ؛

فنقول: إمكان عدم الخلأ إنّما يلزم[3] لو كان إمكان المحويّ مع وجوب الحاوي، و ليس كذلك [٦٥]؛ بل إمكانه مع إمكانه، و وجوبه مع وجوبه.

و الصواب في الجواب [٦٦]: إنّ اتّحاد المتلازمين إنّما يجب هو في مطلق الوجوب، لا في الوجوب بالذات، و قد سلف بيانه.

و اعلم!، أنّ الإشكال القويّ هيهنا أنّ الحاوي ليس علّةً لمطلق المحويّ [٦٧]، بل

---

١. س: عدم استلزام. ٢. م: حينئذٍ. ٣. م: هو.

لمحوي معيّن، و المحويّ المعيّن و إنْ استلزم عدم الخلأ إلّا أنّ عدم الخلأ لا يستلزم المحويّ المعين؛ فلا يتحقّق التلازم على ذلك التقدير أيضاً.

و لو قيل: وجب الحاوي و لم يجب المحويّ و هو الملأ، فلم يجب الملأ فامكن الخلأ؛

فنقول: المحويّ ملأٌ مخصوصٌ، و لا[1] يلزم من عدم وجوب الملأ المخصوص عدم وجوب[2] الخلأ.

[٢/٣٧ـ٣/٢٢٩] قوله: إنّما أورد تاليها كلّياً.

و هو قوله: «إذا عتبرت حال المعلول مع[3] العلّة وجدتها الإمكان، فهذا كلّيٌ؛ و التالي بالحقيقة: إنّ حال المحويّ مع الحاوي الإمكان، و هو جزئيٌ. و إنّما ذكر التالي كلّياً[4] تمهيداً للجزئي، و بياناً له. ضرورة أنّه إذا ثبت الكلّي ثبت الجزئى كقولنا: كلّ انسانٍ حيوانٌ، فزيدٌ حيوانٌ-

فإنّ قلت: يجب أن يكون مراده بالمعلول المحويّ و بالعلّة الحاوي، لا كلّ المعلول و العلّة و إلّا لم ينتظم الكلام. فإنّه إذا قال: لو كان[5] الحاوي علّةً للمحوىّ كان حال كلّ معلولٍ مع علّته الإمكان، كان كلاماً غير منتظّمٍ[6]؛ و على تقدير انتظامه لم يكن مقدّمةً لزوميةً، و الاتّفاقية لا دخل لهافي القياس الاستثنائي.

فنقول: و[7] الشارح أيضاً يقول المراد ذلک، إلّا أنّه عبّر عنه بالعبارة الكلّية تمهيداً للجزئي.

و كأنّه[8] قال: لو كان الحاوي علّةً للمحويّ[9] كان حال المحويّ مع الحاوي الإمكان، لأنّ المحويّ معلولٌ حينئذٍ، و حال المعلول مع العلّة الإمكان، فيكون حال المحويّ مع الحاوي الإمكان.

و قوله: «استثناء التالى»، أي: مستلزمٌ للاستثناء. فلمّا كان المقصود من إيراد التالي الكلّى الجزئى، ذكر استثنائه جزئياً. إلّا أنّه مجملٌ؛ تفصيله قوله :«فلا يخلو». و فيه إشارةٌ

١. م: فلا. ٢. ج،ق: + عدم. ٣. م: + وجود.
٤. س: كلّياً. ٥. س: لو كان. ٦. م: منظّم.
٧. ق،س: و. ٨. م: فكأنّه. ٩. س: + علّة.

إلى المقدّمة الثالثة، لأنّ المعيّة التلازمية بين وجود المحويّ و عدم الخلأ يشير إلى اتفاقها في الوجوب. على أنّ تفصيله مصرّحٌ[۱] به.

و الحاصل: إنّ الشيخ أورد التالي كلّياً و كنّى به عن الجزئي، ثمّ استثنى التالي جزئياً مجملاً، ثمّ صرّح بالتالي جزئياً، ثمّ أورد تفصيل استثنائه.

[۲/۳۸ـ۳/۲۳۰] قوله: و أقول: الاقتصار على ما قرّره.

لم يقرّر الشيخ في أوّل الكلام إلّا أنّ حال المعلول مع علّته الإمكان. و هذا القدر من غير اعتبار كون العلّة[۲] الحاوي لا يفيد المعيّة بين المعلول و عدم الخلأ، فإنّه مالم يفرض سطحٌ حاوٍ لم ينفرض الخلأ و لا عدمه. فلا يستلزم المعلول نفي الخلأ و بالعكس. و كيف و لو افاد إمكان المعلول مع العلّة مقارنة المعلول لعدم الخلأ لامتنع استناد كلّ جسمٍ إلى علّته[۳]. لأنّه لمّا كان كلّ جسمٍ معلولٌ مع عدم الخلأ و حاله مع علّته الإمكان، فيلزم إمكان الخلأ، لأنّ إمكان أحد المتلازمين يستلزم إمكان الآخر. فالواجب أن يقيّد العلّة بكونه حاوياً محدّداً لمكان المعلول.

فلئنْ قلت: إمّا أن يكون المراد بقوله: «حال المعلول مع العلّة[٤] الإمكان» أنّ حال المحويّ مع الحاوي الإمكان؛ أو يكون المراد: مطلق المعلول و العلّة. فإنْ كان المراد المطلق لم يتحقّق الملازمة، و الاتّفاقية لا تفيد في القياس الاستثنائي؛ و إنْ كان المراد المحويّ و الحاوي فإعادة هذا الكلام يكون تكراراً قطعاً.

فنقول: لا شكّ أنّ المقصد الأصلى هو المحويّ و الحاوي، لكن لمّا عبّر عنهما بالعبارة الكلّية و هي العلّة و المعلول للغرض المذكور فربّما أوهم ذلك أنّ مناط المعيّة التلازمية بين وجود المحويّ و عدم الخلأ هو مطلق العليّة و المعلولية[٥]. فصرّح بتخصيص العلّة تنبيهاً على أنّ مناطها هو كون العلّة الحاوي، لا مطلق العلّية و المعلولية.

ثمّ كأنّ سائلاً يقول: فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي هى المقيّدة[٦]

---

۱. ق: يتصرّح.
۲. م: علّة.
۳. م: علته.
٤. م: علته.
٥. س: المعلولية.
٦. ج: + للحاوي. ق،س: + للعلّية.

بالحاوي، لكنّه قدّم استثناء التالي عليها، ففيها[١] سوء ترتيبٍ.

فأجاب: بأنّه إنْ رام أحدٌ نظم الكلام قدّم هذه الشرطية على الاستثناء، حتّى كأنّ الشيخ عقد الشرطية مطلقةً أوّلاً ثمّ أوردها[٢] مقيّدةً معيّنة، ثمّ ذكر الاستثناء مجملاً، ثمّ مفصّلاً. فانتظم[٣] الكلام انتظاماً حسناً.

و ربّما وقع ذلك التغيير من طغيان قلم الناسخ.

[٢/٣٨ـ٣/٢٣١] قوله: و أمّا اعتراض الفاضل الشارح.

قرّر الإمام الدليل بالطريقين المذكورين بأنّ الحاوي لو كان علّةً للمحويّ لكان متقدّماً[٤] عليه، و التالي باطلٌ، لأنّ وجود المحويّ مع عدم الخلأ و عدم الخلأ مع الحاوي، لأنّه واجبٌ لذاته لا يتأخّر عن غيره، و ما مع المع معٌ، فوجود المحويّ مع الحاوي، فيستحيل[٥] أن يتأخّر عنه. و لأنّ الحاوي لو تقدّم على المحويّ الّذي هو مع عدم[٦] الخلأ و المتقدّم على المع متقدّمٌ لكان[٧] متقدّماً على عدم الخلأ. فيكون عدم الخلأ ممكناً.

ثمّ اعترض على الطريق الثاني بما نقله الشارح. و توجيه اعتراضه عليه ظاهرٌ.

و أمّا الشارح فلم يوجّه الدليل الّا بطريق المعيّة، و لم يتعرّض فيه للقضية القائلة بأنّ ما مع المتأخّر متأخّرٌ؛ و لا يحتاج فيه إليها أصلاً. فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجّهه حتّى اشتغل بحلّه؟! و إنْ هذا إلّا غفلةٌ عن توجيه الكلام، أو حرصٌ على تخطئة الإمام!

[٢/٣٨ـ٣/٢٣٢] قوله: لكنّه لم يعلّل بذلك إلّا كونه غير مذهوبٍ إليه بوهمٍ.

لا شكّ أنّ قوله: «و لا ممكنٌ[٨]» عطفٌ على قوله: «فغير مذهوبٍ إليه بوهمٍ». فكما أنّ هذا يكون معلّلاً بالشرف وجب أن يكون ذلك كذلك.

---

١. م: ففيها. ٢. م: يوردها. ٣. م: + نظم.
٤. م: مقدّماً. ٥. ق: يستحيل. ٦. س: عدم.
٧. م: فكان. ٨. ج: يمكن.

[٣٩/٢ـ٣/٢٣٣] قوله: و لعلّك تقول: هب أنّ علّة الجسم السماوي[١] غير جسمٍ.

تقريره: انّك تجعل الحاوي و علّة المحويّ مستندين إلى علّةٍ. فيكون الحاوي متقدّماً على المحويّ، لأنّ ما مع المتقدّم متقدّمٌ.

و حينئذٍ يكون مع الحاوي إمكان المحويّ، فيلزم إمكان الخلأ كما لزم على تقدير كون الحاوي علّةً.

أجاب: بأنّ الحاوي إذا كان علّةً للمحويّ كان سابقاً على المحويّ متحدّداً بوجوده السطح، فيكون للمحويّ معه امكانٌ؛ فلا يجب معه ما يملأه فيمكن الخلأ.

و هذه هي الطريقة الّتي أشرنا إليها فيما سلف مستغنيةً عن[٢] التعرّض للمعيّة بين عدم الخلأ و وجود المحويّ في الثبوت. أمّا إذا لم يكن علّةً للمحويّ و كان مع علّة المحويّ لم يلزم أن يتقدّم على المحويّ، لأنّ تقدّم علّة المحويّ عليه ليس بالزمان حتّى يكون ما معه متقدّماً عليه؛ بل بالذات و العلّية. و ما معهما ـ و هو الحاوي ليس بعلّةٍ؛ فلا يلزم تقدّمه عليه.

و نظر الإمام في قوله: و أمّا التقدّم الذاتي فانّما يكون للعلّة لا لما ليس بعلّةٍ. لأنّ التقدّم الذاتي ينقسم إلى التقدّم بالطبع ـ كتقدّم الواحد على الاثنين، و إلى التقدّم بالعليّة كتقدّم حركة اليد على المفتاح. فحصره التقدّم الذاتي في العلّية ليس بجيّدٍ.

ثمّ يمكن أن يقال: هب! أنّ ما مع العلّة لا يجب أن يكون متقدّماً بالعلّية، و لكن لِمَ لا يجوز أن يكون متقدّماً بالطبع؟ فاذا[٣] كان الحاوي متقدّماً بالطبع على المحويّ عاد الالزام!

وردّه الشارح: بأنّ المراد بالتقدّم الذاتي هو التقدّم بالعلّية، لأنّ كون الحاوي متقدّماً[٤] على المحويّ بالطبع غير متصوّرٍ.

و فيه نظرٌ! لأنّ المحويّ إنّما لا يستلزم الحاوي لو لم يكون محتاجاً إليه [٦٨]. أمّا لو فرض أنّه متقدّمٌ عليه بالطبع كما إذا كان شرطاً ـ فالمحويّ يكون محتاجاً إليه مستلزماً له. و حينئذٍ يعود السؤال.

---

١. س: الحاوي. ٢. س: على. ٣. ج: و إذا. س: فإنّه إذا.
٤. ج: + بالطبع.

و عندي أنّ نظر الإمام ليس بواردٍ، لأنّه بالتحقيق كلامٌ على سند المنع. فإنّ جواب الشيخ ليس إلّا انّا نسلّم أنّ ما مع علّة المحويّ يجب أن يكون متقدّمةً، و إنّما يلزم تقدّمه لو كان تقدّم العلّة على المحويّ بالزمان؛ و ليس كذلك،بل بالذات. و التقدّم الذاتي لعلّة المحويّ إنّما هو من جهة العلّية؛ فلا يلزم أن يكون ما ليس بعلّةٍ متقدّماً بالذات. و إنْ كان مع العلّة [1] فالقول بأنّه لِمَ لا يجوز أن يتقدّم ما مع العلّة بالطبع ؟ قولٌ خارجٌ عن سنن التوجيه قطعاً.

و هذا السؤال أورد في فصلٍ آخر بعبارةٍ أخرى،و هي أن يقال: وجوب الحاوي مع [2] وجوب علّة المحويّ، و إمكان المحويّ مع وجوب علّة الحاوي[3]. فيكون إمكان المحويّ مع وجوب الحاوي، و يلزم المحذور المذكور.

و الجواب: إنّ إمكان المحويّ إنّما يكون مع وجوب علّته للعلّية. و أمّا وجوب الحاوي فلمّا لم يكن علّةً لم يلزم أن يكون معه إمكان المحويّ. و قوله :«ليس كلّ ما هو بعد مع» فهو[4] جواب سؤالٍ لما قال: المحويّ إنّما هو ممكنٌ بالقياس إلى علّته [٦٩]؛ و لا يلزم منه إمكان الخلاً، و إنّما يلزم لو كان للحاوي سبقٌ على المحويّ.

فكأنّ سائلاً قال: وجود المحويّ بعد علّته، و علّته مع وجود الحاوي، و ما هو بعدُ معٍ بعدٌ؛ فيكون وجود المحويّ بعد وجود الحاوي، فيلزم إمكان الخلاً.

و جوابه ظاهرٌ.

[٢/٤١ـ٣/٢٣٦] قوله: و لعلّك تقول: انّ الحاوي و المحويّ.

تحريره: إنّ الخلأ ليس بممتنع [5] الوجود. فإنّ الحاوي و المحويّ[6] ممكنان، فيكون كونهما في مكانيهما ممكناً، فخلوّ مكانيهما[7] غير واجبٍ؛ و هو المطلوب.

فيقال: لا نسلّم أنّه يلزم من إمكان عدمهما[8] إمكان الخلأ، فإنّهما إذا عدما لم يكن خلأٌ أيضاً. لأنّه لا مكان هناك حتّى يكون باعتباره[9] خلأً أو ملأً. فإمكان الخلأ غير لازمٍ من

---

١. س،ج: علّة.
٢. س: + علّة.
٣. ج،ق: المحويّ.
٤. س،ج: + بعد.
٥. س: ممتنع.
٦. ج: المحويّ و الحاوي.
٧. ق: ممكناً فخلوّ مكانيهما.
٨. م: عدمه.
٩. س: باعتبار.

إمكان عدمهما، بل إنّما يلزم من وجوب الحاوي و إمكان المحويّ معه.

[۲/٤١ـ٣/٢٣٧] قوله: سواءً جعلت العلّة صورة الحاوي أو نفسه الّتي تكون مبدأ لصورته، أو تكون هي كصورته.

أي: نفسه الّتي تكون كصورته. فإنّك قد سمعت أنّ للفلك إرادة جزئيةً، و المريد للجزئيات لابدّ أن يتصوّرها. و المتصوّر[١] للجزئيات يكون قابلاً للانقسام ـ لأنّ الجزئيات منقسمةٌ فينقسم محلّها، فيكون جسمانياً. فوجب أن تكون للأفلاك قوّةٌ جسمانيةٌ تحلّ فيه صور الجزئيات و ينزل منزلة[٢] الخيال فينا؛ إلّا أنّ الأفلاك لمّا كانت متشابهةً لا يبعد أن يكون الفلك كلّه[٣] قابلاً لصور الجزئيات، فهذه القوّة[٤] السارية في كلّ جسم الفلك و هي النفس المنطبعة إمّا كصورته النوعية، أو عين[٥] صورته النوعية، لأنّ الدليل[٦] دلّ على أنّ للفلك صورةً نوعيةً هي مبدأ الآثار المختصّة به، و دلّ أيضاً على أنّ له قوةً يرتسم فيها صور الجزئيات، و لم يدلّ دليلٌ على تغايرهما. فجاز أن تكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية ـ بل كالصورة، و أن يكون عينها. و أمّا نفسه الّتي تكون مبدأً لصورته[٧] فهي النفس المجرّدة. و أمّا صورة الحاوي فهي صورته النوعية.

[۲/٤٣ـ٣/٢٣٨] قوله: كان للشيخ أن يقول: اعتبار كونه فاعلاً[٨] للأشياء.

فيه نظرٌ؛ لأنّ تغاير الاعتبارات إنْ كفى في صحّة كون الشيء فاعلاً و قابلاً فلِمَ لا يكفي فيما نحن[٩] بصدده ؟ [٧٠] فإنّ من الجائز أن تكون المادّة فاعلةً باعتبار أنّها مصدرٌ، قابلةً باعتبار صحّة مقارنتها للشيء[١٠].

[۲/٤٣ـ٣/٢٣٩] قوله: و ذلك لأنّ الصورة صنفان.

١. م: التصوّر. ٢. م: فتكون بمنزلة. ٣. م: كلّه.
٤. س: الصور. ٥. ج: غير. ٦. س: + دلّ.
٧. ج: لصورة. ٨. م، ق،ص: عاقلاً. ٩. م،ص : + فيه.
١٠. س: لشيء.

صور الأجسام صنفان: صورٌ[۱] حالّةٌ فيها، و صورٌ[۲] غير حالّةٍ فيها[۳]؛ بل هي صورٌ كماليةٌ لها. أمّا الصّور المادّة فلمّا كان قوامها بالمادّة كان فعلها بواسطة المادّة؛ بل بواسطة الجسم، لأنّ الكلام في الصور النوعية و هي تقوم[٤] بالجسم، فيكون فعلها بمشاركة الوضع. و الوضع هيهنا بمعنى المقولة، أي: يتوقّف فعلها في غيرها على أن يكون لجسمها وضعٌ مخصوصٌ بالنسبة إلى الغير من مماسّةٍ، أو مجاورةٍ[٥]، أو مقابلةٍ، أو غير ذلك.

و لمّا كانت هذه المقدّمة بديهيةً نبّه عليها باستقرار الأجسام و تأثيراتها [۷۱] ، فإنّ النار الّتي في المشرق[٦] لا تؤثّر في الماء الّذي في المغرب[۷]؛ بل فيما يجاورها[۸]؛ و كذا الشمس لا تضيء كلّ شيءٍ، بل ما يقابلها[۹]. و أمّا الصور الكمالية فلمّا لم تحتج إلى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجةٍ في فعلها أيضاً إليه كانت عقلاً، لا نفساً. فيكون فعلها أيضاً بمشاركة الوضع.

و أمّا المقدّمة الثالثة: فهي إنّ صورة الجسم لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس إلى جسمها، و إلّا لم يكن فعلها بحسب الوضع. ضرورة أنّه إذا لم يكن لغيرها[۱۰] وضعٌ بالقياس إلى جسمها لم يكن لجسمها وضعٌ بالقياس إليه، و هذا معنى قوله: «و لا توسّط للجسم بين الشيء و بين ما ليس بجسمٍ». أي: يستحيل أن يكون الجسم متوسّطاً بين الشيء و هو الصورة و بين ما ليس بجسم[۱۱] و هو ما لا وضع له.

و أمّا[۱۲] الرابعة: فهي إنّ علّة الجسم علّةٌ لجزئيه.

لا يقال: لا نسلّم[۱۳] أن يكون علّةً لجزئيه؛ بل يجب أن يكون علّةً للصورة فقط كما مرّ في النمط الرابع ؛

لأنّا نقول: ثبت في النمط الأوّل أنّ الصورة علّةٌ للهيولى، فتكون علّة الصورة علّةٌ لهما جميعاً؛ على أنّ علّية أحدهما كافيةٌ في الاستدلال.

---

۱. م،ص: صورة. ۲. م،ص: صورة ۳. ج،س: فيها.
٤. س: مقوّمة. ٥. أو مماسّة. ٦. م: الشرق.
۷. م: الشرق. ۸. م،ص: يجاوره. ۹. ج: بل مقابلها.
۱۰. م: بغيره. ۱۱. س: أي يستحيل... بجسم. ۱۲. م: + المقدّمة.
۱۳. س: لا يمكن.

و بعد تقرير المقدّمات نقول: الجسم لا يصدر عن الجسم و إلّا لكان علّةً لجزئيه: الهيولى و الصورة. لكن ليس لشيءٍ منهما وضعٌ هو هيئةٌ للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعضٍ[١]، و بسبب نسبة[٢] أجزائه إلى غيره. و لا شكّ أنّ مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسمٍ، و شيءٌ من الهيولى و الصورة ليس بجسمٍ. و ما لا وضع له لا يصدر عن الجسم. فلا يصدر عن الجسم شيءٌ منهما، فلايصدر الجسم عن الجسم؛ و هو المطلوب.

فإنّ قلت: الجسم لمّا جاز أن يعدّ مادّةً لقبول صورةٍ سابقٍ، فلِمَ لا يجوز أن توجد فيها صورةٌ[٣] بحسب الوضع السابق؟

فنقول: تبيّن أن لابدّ من الوضع حال الفعل، فالوضع[٤] السابق لا يفيد.

و اعلم! أنّ هذا الدليل يدلّ على أنّ علّة الجسم لا يجوز أن تكون الهيولى و لا الصورة، لأنّ تأثير كلٍّ منهما لا يكون إلّا بواسطة الأخرى، فيكون تأثير كلٍّ منهما بواسطة الجسم، فوجب أن يكون بمشاركة الوضع قطعاً، و حين ثبت أنّ علّته ليست الجسم[٥] و لا النفس، و لا الواجب تعيّن أن يكون علّته العقل [٧٢]. فإذن ثبت أنّ كلّ جسم لا يكون علّته إلّا العقل. و هذا هو تمام الطريقه الرابعة في إثبات العقول.

[٤٤/٢ـ٢٤١/٣] قوله: أحكام ثلاثة.

هذه الأحكام منظورٌ فيها:

أمّا في الأوّل: فلما قيل من أنّ المعلول الأوّل هو الروح الأعظم لا العقل.

و أمّا في الثاني: فلجواز صدور العقل الثاني من الأوّل، و الثالث من الثاني... و هكذا.

و أمّا في[٦] الثالث: فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسّط الجواهر العقلية.

و الجواب عن الأوّل: إنّ الثابت بالدليل أنّ المعلول الأوّل ليس عرضاً و لا جسمانياً و لا نفساً؛ ثمّ ما شئت فسمّه، فلا تشاحّ[٧] في الأسماء!

و عن الأخيرين: أنّ بناء مثل هذه الاحكام ليس على اليقين و الجزم؛ بل على

---

١. ج: البعض. ٢. س: + بعض. ٣. م: ـ صورة.
٤. س: و الوضع. ٥. م: فوجب... الجسم. ٦. س: في.
٧. س: فلا مشاحة.

الأخلق[١] و الأنسب، و الكلّ محتملٌ. على أنّ كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين. و السؤالان لا يردان إلّا على كلام الشارح.

[٢/٤٤-٢/٢٤٢-٣/٢٤٢] قوله: و ليس يجوز.

معنى كلام الشيخ: إنّه[٢] لايجوز أن تستمرّ سلسلة العقول و تبتدأ بعد انقطاعها السماويات حتّى يحصل من العقل الأخير فلكٌ،و ذلك الفلك فلكٌ آخر... و هلمّ جرّاً إلى آخر الأفلاك. لما تبيّن أنّ الفلك يمتنع أنْ يصدر[٣] عن الفلك، و أنْ[٤] لابدّ لكلّ فلكٍ من مبدأٍ عقليٍّ. فالواجب إذن أن يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع نزول السماويات[٥] حتّى يصدر عن عقلٍ[٦] فلكٌ، و عن عقلٍ آخرفلكٌ آخر إلى آخر الأفلاك.

و هذا الكلام لا يظهر إلّا بعد ثبوت أمرين: ترتّب العقول، و استناد الأفلاك إليها كلّ فلكٍ عن عقلٍ ـ. لكن يحتمل أن تصدر عن المبدأ الأوّل سلسلةٌ عرضيةٌ عقليةٌ بحسب تعدّد جهات عقلٍ واحدٍ أو أزيد، و يصدر عن[٧] آحادها الأفلاك، أو يصدر من العقل الأخير بتوسط العقول المتقدّمة أو لتعدّد جهات[٨] جميع الأفلاك. و عند قيام هذه الاحتمالات كيف حصل[٩] الجزم باستمرار ترتّب العقول مع صدور الأفلاك؟! حتّى لزم بالضرورة أن يكون عن عقلٍ عقلٌ و فلكٌ! و لعلّ الشيخ لم يجزم بذلك. و قول الشارح: «جزم بكونها مستمرّةً مع الأفلاك»، لم ينطبق على[١٠] ما قصده؛ بل مبنى هذا الكلام أيضاً على الأنسب بحسب الظنّ. فإنّه لمّا ثبت أن كلّ فلكٍ له عقلٌ متشبّهٌ[١١] به يكون المناسب صدور ذلك الفلك عن[١٢] ذلك العقل. و لمّا كان الأنسب ترتّب العقول و قد وجب استناد الأفلاك إليها فإنّ الأنسب ترتّبها مع تنازل الأفلاك و إنْ أمكن صدورها من[١٣] العقول على

---

١. م: الظنّ. ٢. م: ان. ٣. م: أن يكون.
٤. م: انّه. ٥. م،ص: العقول مع نزول السماويات.
٦. م: العقل. ٧. ج،ق: من. ٨. م: بتعدّد جهاته.
٩. ج: يحصل. ١٠. س: على. ١١. ق: فشبه.
١٢. ج،ق: من. ١٣. س: بل.

وجوهٍ مختلفةٍ. فقوله :«فيجب أن يكون الأجرام السماوية» لا يريد به الوجوب في نفس الامر؛ بل بحسب الظنّ.

و قال الإمام معترضاً: لِمَ لايجوز أن يصدر في أوّل الأمر عقولٌ كثيرةٌ، ثمّ يكون عقلٌ و فلكٌ ثمّ بعده عقولٌ آخر كثيرةٌ، ثمّ عقلٌ آخر و فلكٌ آخر[١]... و هكذا؟ فلا يلزم أن يكون الأفلاك متساويةً للعقول.

و هذا اعتراضٌ على ما لم يزعمه الشيخ أصلاً؛ بل ربمّا يصرّح[٢] بخلاف ذلك. و إليه الإشارة[٣] بقوله: «و يظهر من ذلك أنّ اعتراض الفاضل الشارح... إلى قوله : سخيفٌ». و كذلك حكمه بأنّ الجواهر العقلي و الجرم السماوي أوّل كثرةٍ وجب صدورها عن المبدأ الاوّل، لأنّ وجوب صدور السماويات مع استمرار صدور العقول و إنْ اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدالٍّ على أنّها أوّل كثرةٍ. لجواز صدور عقولٍ كثيرة أوّلاً غير مترتّبةٍ على ما سيصوّره الشارح ثمّ يترتب عقولٌ و يصدر السماويات مع استمرارها. فهو أيضاً بناءً على الأنسب.

[٢/٤٥ـ٣/٢٤٥] قوله: إذا[٤] ثبت هذا فنقول.

لمّا كان المذهب المنسوب إلى القوم أنّ المهيّة ليست مجعولةً بل المجعول الوجود، فالوجود هو الصادر بالحقيقة، و أمّا المهيّة فتحقّقها في الخارج بواسطة الوجود، فهي مفعولةٌ بالعرض و المفعول الحقيقي هو الوجود. فإذا صدر من المبدأ شيءٌ له هويةٌ أي: مهيةٌ لكن الصادر عنه هو الوجود بناءً على أنّ المهيات[٥] غير مجعولةٍ و هو مغائرٌ للمهيّة، و إليه أشار بقوله: «و مفهوم كونه صادراً عن المبدأ الأوّل[٦]»... إلى آخر. فالوجود و المهيّة مفعولان، أحدهما و هو الوجود بالذات، و الآخر بالعرض.

و هذا الكلام من الشارح تصريحٌ بأنّ في الخارج أمرين: مهيةٌ و وجودٌ [٧٣]، و قد صرّح في النمط الرابع بخلافه ! و قد حقّقناه.

---

١. ص: آخر. ٢. م: صرّح. ٣. م : اشار.
٤. م: و إذا . ٥. م: المهيّة. ٦. ق،ص: الأوّل.

[٢/٤٦ـ٣/٢٤٦] قوله: أمّا باعتبار تقدّمها عليه فهما[١] في ثانية المراتب مع الوجود.

اعتبار التقدّم بحسب التحقيق[٢] العقلي، فقد تقدّم أنّ المهيّة في العقل مقدّمٌ على الوجود[٣]، فالمهيّة حينئذٍ في أولى المراتب، و الوجود في المرتبة الثانية. و أمّا أنّ الإمكان و الوجوب معه في المرتبة[٤] الثانية فغير مستقيمٍ [٧٤]، لأنّ الوجوب و الإمكان يتوقّفان[٥] على الوجود الّذي هو في المرتبة الثانية، و ما يتوقّف على المرتبة الثانية فهو[٦] في المرتبة الثالثة. و كذلك جعل التعقّلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب، و بالاعتبار الأوّل في ثانيتها لا توجيه له. و الأنسب إنْ اعتبر[٧] الوجود الخارجي أن يجعل الوجود في المرتبة الأولى و المهيّة في المرتبة الثانية، و الإمكان و التعقّل للذات لأنّهما موقوفان على الوجود و المهيّة في المرتبة الثالثة، و الوجوب و التعقّل للغير[٨] لأنّهما يتوقّفان على الوجود و المهيّة و الأمر الخارجي في المرتبة الرابعة. أو[٩] يجعلا أيضاً في المرتبة الثالثة[١٠]، و لا يعتبر الأمر الخارجي. و إنْ اعتبر الوجود العقلي يغيّر[١١] الترتيب بين الوجود و المهيّة فقط.

[٢/٤٧ـ٣/٢٤٩] قوله: و الواجب أن يُنسب الكلُّ إلى المبدأ الأوّل.

هذا لا بدّله من دليلٍ! على أنّ الشارح ساعد[١٢] عليه و نقل اتّفاق الكلّ على صدور الكلّ منه ـ تعالى ـ فإنْ أراد صدور الكلّ بالذات فلا دلالة عليه، و إنْ أراد به أعمَّ سواء كان بالذات أو بواسطة فهذا لا ينافي نسبة المعلولات الأخيرة إلى المتوسّطة و نسبتها إلى العالية، فلم يحصل الخلاص من تشنيع أبي البركات. و لعلّ هناك سرّاً لم يريدوا[١٣] التصريح به!

[٢/٤٧ـ٣/٢٤٩] قوله: من الواجب[١٤] عليه أن يفصّل.

أي: قد[١٥] يبيّن أنّ مصدر المعلولين هو الإمكان و الوجوب، أو عقل نفسه و عقل غيره.

---

١. م،ج،س: فهما. ٢. ق: التحقيق. ٣. س: اعتبار... الوجود.
٤. ص، ق: المرتبة. ٥. ج، ق، س: يتوقّف. ٦. م: فهي.
٧. م: + في. ٨. س: + في المرتبة. ٩. م: و.
١٠. م: الثانية. ١١. م: يعتبر. ١٢. ج: ساعده.
١٣. م: لم يرده. ١٤. س: + أنْ يعقل. ١٥. م،ق: قد.

و قوله :«فضلاً و شرفاً» متعلّقٌ[١] بقوله: «كفى للشيخ». ثمّ ذكر أنّ الإمكان و الوجوب و الوجود و غيرها من التعلّقين لا يصلح للعلّية.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الإمكان و الوجوب[٢] عدميان، و المعدوم يستحيل أن يكون علّةً للموجود.

أمّا ثانياً: فلأنّ الإمكان معنىً واحدٌ مشتركٌ بين الإمكانات، كما أنّ الوجود[٣] معنىً واحدٌ مشتركٌ بين الوجودات[٤]، فلو كان الإمكان علّةً للشيء كان كلّ إمكان يصلح أن يكون علّةً. فاذا[٥] كان إمكان العقل الأوّل علّةً للفلك فليكن إمكان ذلك الفلك علّةً لنفسه، فيكون ذلك الفلك موجوداً لذاته فلا يكون ممكناً؛ و كذلك في الوجود و الوجوب.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ العلم عندهم صورةٌ مساويةٌ للمعلوم، فيكون علم العقل بنفسه و علم معلوله به متساويين. فاستحال أن يكون علم العقل [٦] علّةٌ لفلكٍ و علم معلوله علّةٌ لعقل، لاستحالة[٧] اختلاف الأمور المتساوية في اللوازم. و إليه أشار بقوله: «و ما يجري مجراه».

و أمّا رابعاً: فلأنّ علم الشيء بنفسه و بغيره زائدٌ على ذاته، فعلّته إنْ كان هو المبدأ الأوّل فقد صدر عنه شيئان، و إنْ كان هو العقل الأوّل كان فاعلاً قابلاً، و إنْ كان غيره فهو معلوله.

و أجاب الشارح عن الأوّل: بأنّا لم نقل: «الإمكان و الوجوب علّتان»، بل من شرائط العلّة، و العدمي صالحٌ لذلك؛

و عن الثاني: بأنّ اشتراك إمكان الوجود و وجوب الوجود ليس على التساوي، بل على التشكيك كما في الوجود. و الجواب الأوّل أيضاً واردٌ هيهنا، فإنّ تساوي الآثار إنّما يلزم[٨] لو كان العلّة هو[٩] الإمكان، و ليس كذلك، بل المبدأ العقل الأوّل بشرطه.

و الجواب عن الأخيرين: أنّ علم الشيء بنفسه ليس بزائدٍ كما مرّ، و علمه بغيره من المبدأ الأوّل بواسطته.

---

١. س: يتعلّق. ٢. م: الوجود. ٣. م: للموجود.
٤. م: الموجودات. ٥. س :و إذا. ٦. م: + بنفسه.
٧. س : فاستحالت. ٨. ق: + ان. ٩. م: هو.

[٢/٤٧ـ٣/٢٥١] قوله: ثمّ قال: المعلول الأوّل لايجوز أن يكون متقوّماً[١].

هذا اعتراضٌ عل قول الشيخ: «و لأنّه معلولٌ، فلا مانع من أن يكون متقوّماً من مختلفات».

و تقريره: إنّ المعلول الأوّل[٢] لو كان متقوّماً من مختلفاتٍ فإمّا أن يكون المبدأ الأوّل علّةً لجميع أجزائه فقد صدر عنه أكثر من الواحد، أو يكون علّةً لبعض أجزائه. فعلّة الجزء الأخير إنْ كانت هي الجزء الأوّل فالصادر عن المبدأ الأوّل لا يكون إلّا بسيطاً، و قد[٣] فرضناه مركّباً؛ هذا خلفٌ! و إنْ كانت[٤] شيئاً خارجاً فهو من معلولات المعلول الأوّل، فيستحيل أن يكون علّةً لبعض أجزائه.

و الجواب ظاهرٌ.

[٢/٤٧ـ٣/٢٥٢] قوله: و[٥] لوقنعنا بمثل هذه الكثرة.

توجيهه: إنّ الكثرة الّتي أثبتوها في العقل إنْ كانت موجودةً في الخارج فقد صار عن المبدأ الأوّل أكثر من الواحد، و إنْ كانت اعتباريةً فمثل هذه الكثرة حاصلةٌ للمبدأ الأوّل لكثرة ماله من السلوب و الإضافات، فليكف في صدور الكثرة عنه.

أجاب: بأنّ السلب و الإضافة[٦] لاتعقل إلّا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوباً و الإضافة منسوباً، فلو توقّف ثبوت الغير على السلب أو الإضافة يلزم الدور.

و هذا كلامٌ[٧] كما ترى مزيّفٌ! لأنّ تعقّل السلب و الإضافة يتوقّف على تعقّل الغير لا على ثبوته في الخارج، و ثبوت الغير في الخارج يتوقّف على نفس السلب أو[٨] الإضافة؛ فمن أين يلزم الدور؟!

و ربمّا يوجّه بأنّ تعدّد السلوب و الإضافات و الاعتبارات إمّا في الخارج و هو محالٌ، لعدمها في الخارج، و إمّا في العلم، فإمّا أن يتعدّد في علم اللّه تعالى، أو في علم الغير. لكن تعدّد السلوب و الاعتبارات[٩] في علم اللّه تعالى[١٠] يقتضى تكثّراً في[١١] ذاته، و هو محال

---

١. ق،س: مقوّماً. ٢. س: الأوّل. ٣. م: قد.
٤. ق،س: كان. ٥. م: و. ٦. م: السلوب و الإضافات
٧. س: كلام. ٨. م،ص: و. ٩. م: الإضافات.

على قاعدة القوم. فيكون تعدّد الاعتبارات بالقياس إلى ذات اللّه تعالى[١٢] موقوفاً على ثبوت الغير، فلو توقّف ذلك الغير على الاعتبار الّذي لا يتحقّق إلّا فيه يلزم الدور. و هذا إنّما يتمّ لو توقّف صدور الأشياء من اللّه تعالى على وجود السلوب و الإضافات، و ليس كذلك؛ بل على أنفسها كما يتوقّف وجود الأثر على عدم المانع نفسه. على أنّه منقوضٌ بالاعتبارات الّتي في العقل [٧٥].

و اعلم ! أنّ غرضهم ليس أنّ تكثّر الموجودات لم يحصل إلّا من هذه الجهة إذ لابرهان دالٌّ على ذلک، بل المراد أنّ هذا[١٣] الوجه يمكن أن يتصوّر منه الكثرة، و ربّما كانت الكثرة من جهةٍ أخرى لانعلمها؛ إلّا أنّ هذا الوجه لو تحقّق في الواقع لا ستلزم[١٤] الكثرة، و هذه الملازمة لا يتوقّف تحقّقها على وجود الملزوم.

[٢/٥١ـ٣/٢٥٤] قوله: كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط.

لأنّ الإبداع هو الإيجاد بلا توسّط شيءٍ و سائر العقول موجَدَةٌ بتوسّط عقلٍ، لكن فسّر الإبداع في النمط الخامس بايجاد شيءٍ غير مسبوقٍ بالعدم، فلعلّ له معنيين: أَخصٌّ و هو الإبداع الحقيقي، و أعمٌّ و هو المذكور في النمط الخامس.

[٢/٥١ـ٣/٢٥٤] قوله: ثمّ إنّه لم يؤيّد دعواه ببيّنةٍ.

هذا كلام الشارح. يعنى نقل عن الشيخ إنّ المؤثّر في العقل الثاني هو العقل الأوّل. كما توهّم أبوالبركات من كلامهم من استناد المراتب الأخيرة إلى المتوسّطة و اسـتنادها إلى العالية؛ و ليس كذلك! فإنّ الشيخ خصّ العقل الأوّل بالإبداع الحقيقي.

و لو كان كلّ عقلٍ صادراً ممّا[١٥] فوقه بلا واسطة كان مبدعاً أيضاً بالحقيقة. فقد[١٦] ظهر أنّ المذهب ليس إلّا صدور الكلّ من اللّه تعالى، الأوّل بلا توسّط، و الثاني بتوسّط[١٧].

و فيه نظرٌ؛ لأنّا لا نسلّم أنّ كلّ عقلٍ لو صدر ممّا فوقه كان مبدعاً بالحقيقة [٧٦]، بل

---

١٠. س: تعالى. ١١. م: فما. ١٢. ق: تعالى.
١٣. ج: بهذا. ١٤. س: لا يستلزم. ١٥. م: عمّا.
١٦. م،ص: وقد. ١٧. م،ص: بتوسّطه.

بتوسّط المبدأ الأوّل، فإنّه لمّا كان وجوده موقوفاً عليه كان إيجاده أيضاً موقوفاً عليه بالضرورة.

[٢/٥١ـ٣/٢٥٥] قوله: إشارةٌ.

لمّا فرغ من بيان ترتيب عالم الأفلاك شرع في ترتيب موجودات عالم الكون و الفساد. فالأجسام الموجودة في هذا العالم لمّا كانت متغيّرةً بتبدّل الصور عليها و استحال أن يكون الثابت و هو العقل علّةً تامّةً للمتغيّر لامتناع التخلّف فلا بدّ أن يكون في علّتها[١] التامّة نوع تغيّرٍ، و إذا لم يكن هناك شيءٌ يشتمل على التغيّر و الحركة إلّا الأجسام[٢] السماوية فقد عُلم أنّ لها دخلاً في إيجادها، لكن لايجوز أن يكون عللاً موجدةً لها فإنّ الجسم لا يوجد الجسم، فتعيّن أن يكون عللاً معدّةً بمعنى أنّها بحركاتها تحدث في هيولى[٣] عالم الكون و الفساد استعداداتٍ مختلفةً هي شرائطُ لفيضان الصور عليها. فقوله:«قابلةٌ لجميع أنواع التغيّر» أي: يقبل توارد جميع أنواع الصور.

و ليس المراد توارد الأعراض[٤]، فإنّ الكلام في تغيّر وجوداتها، إذ تلك الأجسام تكوّن و تفسد بخلاف الأفلاك، فأنّها لا تكوّن و لا تفسد. و أمّا الأعراض فكما يتوارد[٥] على الأجسام الكائنة يتوارد أيضاً على الأفلاك كالحركات و الأوضاع و غيرها. و لهذا قال :«و كان كلّ واحدٍ[٦] منهما قابلاً للتغيّر و الحركة في حدّه». أي: حقيقته، فإنّ الهيولى إذا كانت متصوّرةً بصورةٍ كان لها حقيقةٌ ، ثمّ إذا زال تلك الصورة و حصلت[٧] صورةٌ أخرى كان لها حقيقةٌ اخرى. و أمّا الصورة فتغيّرها هو زوال صورةٍ و حدوث أخرى. و لمّا كان للأفلاك أحوالٌ مختلفة و أحوالٌ مشتركةٌ فمن حيث اشتراكها في الطبيعة الخاصّة[٨] يحصل الهيولى من العقل الفعّال، و من حيث اختلافها في الأحوال يحصل صور العناصر.

لا يقال: لا دخل للأجرام السماوية في هيولى عالم[٩] الكون و الفساد، لأنّها ثابتةٌ يمكن استنادها إلى مجرّد العقل؛

---

١. م: العلّة. ٢. م: الأجرام. ٣. س: هيولى.
٤. س: الاعتراض. ٥. ج: توارد. ٦. م: واحد.
٧. س،ق،ج: حصل. ٨. م: الخامسة. ٩. م: عالم.

لأنّا نقول: قد تبيّن أنّ وجود الهيولى موقوفٌ على الصورة. و لمّا كان للأجرام السماوية مدخلٌ في إحداث الصور كان لها دخلٌ في الهيولى؛ لا[١] على سبيل ايجادها، بل في إعدادها للصور حتّى يدوم و يبقى.

[٢/٥٢ـ٣/٢٥٨] قوله: إنّ ذلك ليس بسديدٍ عند التفتيش.

فيه[٢] نظرٌ! لجواز أن تكون لذلك الجسم صورةٌ أخرى نوعية، ثمّ تزول تلك الصورة بواسطة إعداد الحركات السماوية وتحصل هذه الصور الأربع، لكنّهم ذهبوا إلى قدم الأجسام العنصرية بنوعها. و ذلك الاحتمال منافٍ له.

[٢/٥٢ـ٣/٢٥٩] قوله: فتأمّل حال[٣] التخلخل.

فإنّ التخلخل ـ و هو ازدياد البعد و المقدار إنّما يكون بعد الحرارة، و الحرارة بعد الصور النوعية؛ فهي سابقةٌ على المقادير و الأبعاد.

[٢/٥٣ـ٣/٢٦٠] قوله: و أمّا[٤] الأمور المنبعثة[٥] من السماويات[٦].

لمّا كانت الطبائع و الصور و النفوس تصدر عنها أفعالها في بعض الأوقات دون بعضٍ، ففعلها لا يكون إلّا بحسب إعدادٍ من الفلكيات[٧]، فيفيض عليها استعدادات يصدر عنها بحسبها الأفعال و التحريكات. و هي المرادة من «الأمور المنبعثة من[٨] السماويات». و تحصل بحسبها بين الأجسام ممازجاتٌ، كما أنّ القوىّ الغاذية تحصل جوهر الغذاء و الحركة و تنفذه في خلل الأعضاء، فيصير جزءًا منها بدلاً لما يتحلّل[٩].

[٢/٥٣ـ٣/٢٦١] قوله: منها[١٠]: إنّ الاستعدادات المذكورة.

أي: الاستعدادات إمّا أن تكون موجودةً في الخارج، أو معدومةً فيه. و القسمان

---

١. م: لا.
٢. ج: و فيه.
٣. س ـ حال.
٤. م: أمّا.
٥. س: المقتضية.
٦. م: الماديّات.
٧. س: ففعلها... الفلكيات.
٨. م: عن.
٩. م،س: + منها.
١٠. س: لا يكون.

باطلان؛ فالقول بالاستعداد باطلٌ.

أمّا إذا كانت معدومةً فلأنّ المادّة حينئذٍ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لامعه، فلا يكون لها رجحانٌ و أولويةٌ بالقياس إلى بعضٍ الصور دون بعض. و أمّا إذا كانت موجودةً فصدورها عن السماويات يقتضي القول بأنّ السماويات يصلح أن يكون عللاً للحوادث، فجاز صدور الصور عنها، و لم يحتج استنادها إلى العقل. و إنْ امتنع ذلك لما تقدّم من امتناع كون القوىّ الجسمانية عللاً لصور الأجسام فلا أقلّ من إمكان استناد جميع الكيفيات و الأعراض إليها؛ لكن القوم ينكرون ذلك و يستندونها[١] إلى الصور النوعية للأجسام.

و الجواب: إنّ القوىّ الفلكية جسمانيةٌ لا تؤثّر إلّا بوضعٍ مخصوصٍ، و لا كلّ اثرٍ، بل ما يناسبها، فإنّ الشمس لا تؤثّر إلّا فيما يحاذيها، و لا يحصل منها إلّا ضوء و بواسطته[٢] سخونة، فلا يلزم إمكان صدور جميع الأعراض عن[٣] السماويات.

[٢/٥٤ـ٣/٢٦٢] قوله[٤]: إنّما يجوّزونه في النفوس فقط.

هذا ممنوعٌ! فإنّ العقول لا يتوقّف جميع أفعالها على المادّة بخلاف النفوس [٧٧]. فمن الجائز توقّف بعض أفعال العقول على المادّة و استعدادها. و أمّا المبدأ الأوّل فلا وسط بينه و بين أوّل معلولاته، و إلّا لم يكن أوّلاً.

[٢/٥٤ـ٣/٢٦٥] قوله: صدور الأفعال الّتي لا تنحصر عن فاعلٍ واحدٍ إنّما يكون بحسب حيثيات غير منحصرةٍ فيه[٥].

إنْ أراد صدور الأفعال عن فاعلٍ واحدٍ بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل[٦] ليس فاعلاً بالذات؛ و إن أراد صدورها عن فاعلٍ واحدٍ مطلقاً [٧٨]، فوجوب اشتماله على حيثياتٍ غير منحصرةٍ فيه ممنوعٌ. فقد سبق أنّ واجب الوجود مبدأٌ للكلّ و هو متعالٍ[٧] عن

---

١. م،ص ،: يستندون. ٢. ق: بواسطة. ٣. م،ص: عن.
٤. ج،ق: + بل. ٥. ج: التى... فيه. ٦. س: العوامل.
٧. م: متعالي.

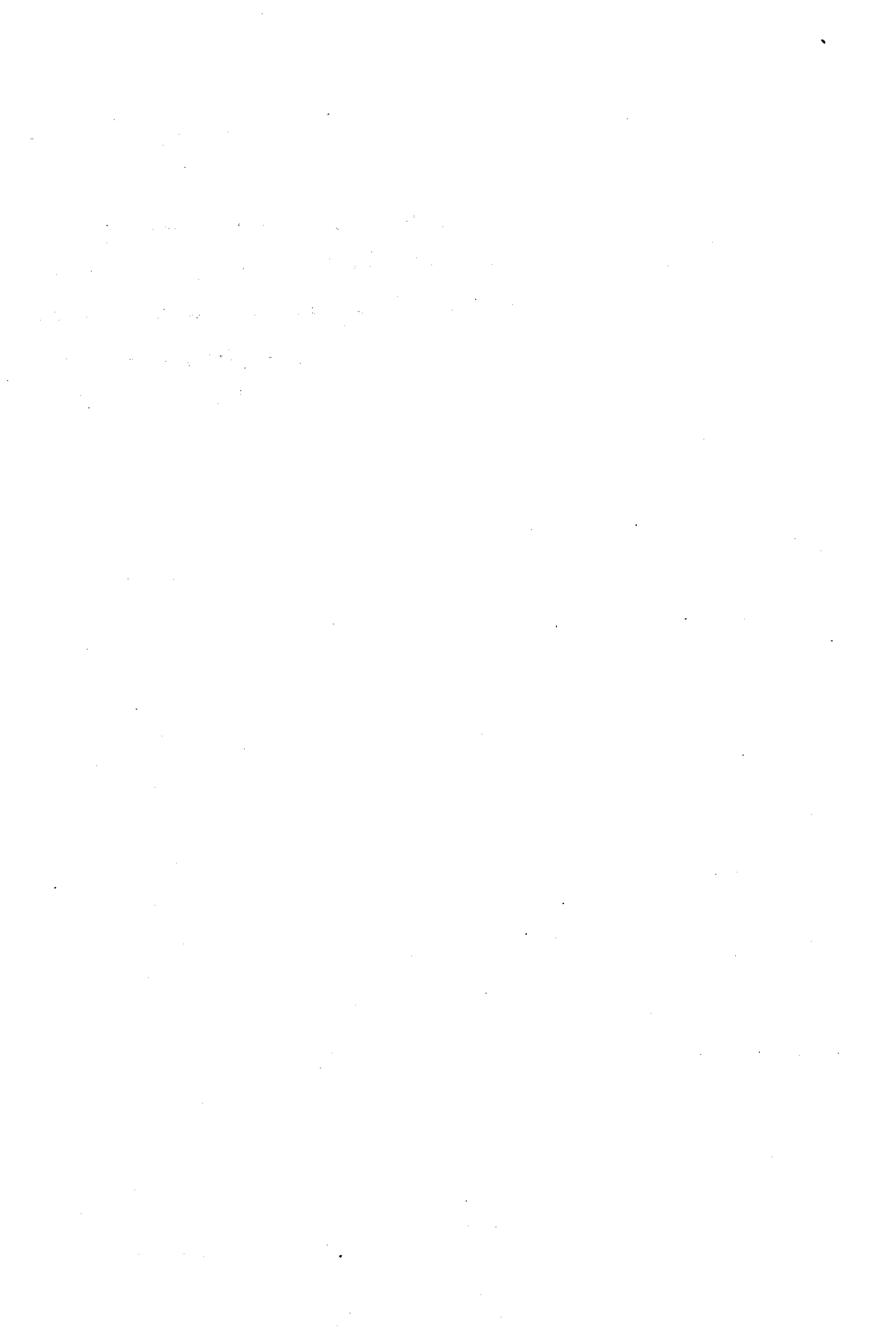
الحيثيات.

و لئن سلّمنا ذلك فلا نسلّم أنّه يلزم أن يكون فاعل الصور جوهراً من العقليات متأخّر الوجود. فإنّ كلّ [1] عقلٍ مستجمعٌ لكمالاتٍ غير متناهيةٍ، فجاز أن يحصل من العقل الأوّل لاشتماله على صورٍ علميةٍ غير متناهيةٍ. اللّهمّ إلّا أن يقولوا: العقل [2] الأوّل لاصورة فيه، و إنّما الصورة العلمية في العقل الفعّال.

و اللّه [3] أعلم بجليّة الحال [4]!

---

١. م: كان. ٢. م: العقل. ٣. م: + تعالى.
٤. م: + و الحمد للّه تعالى.

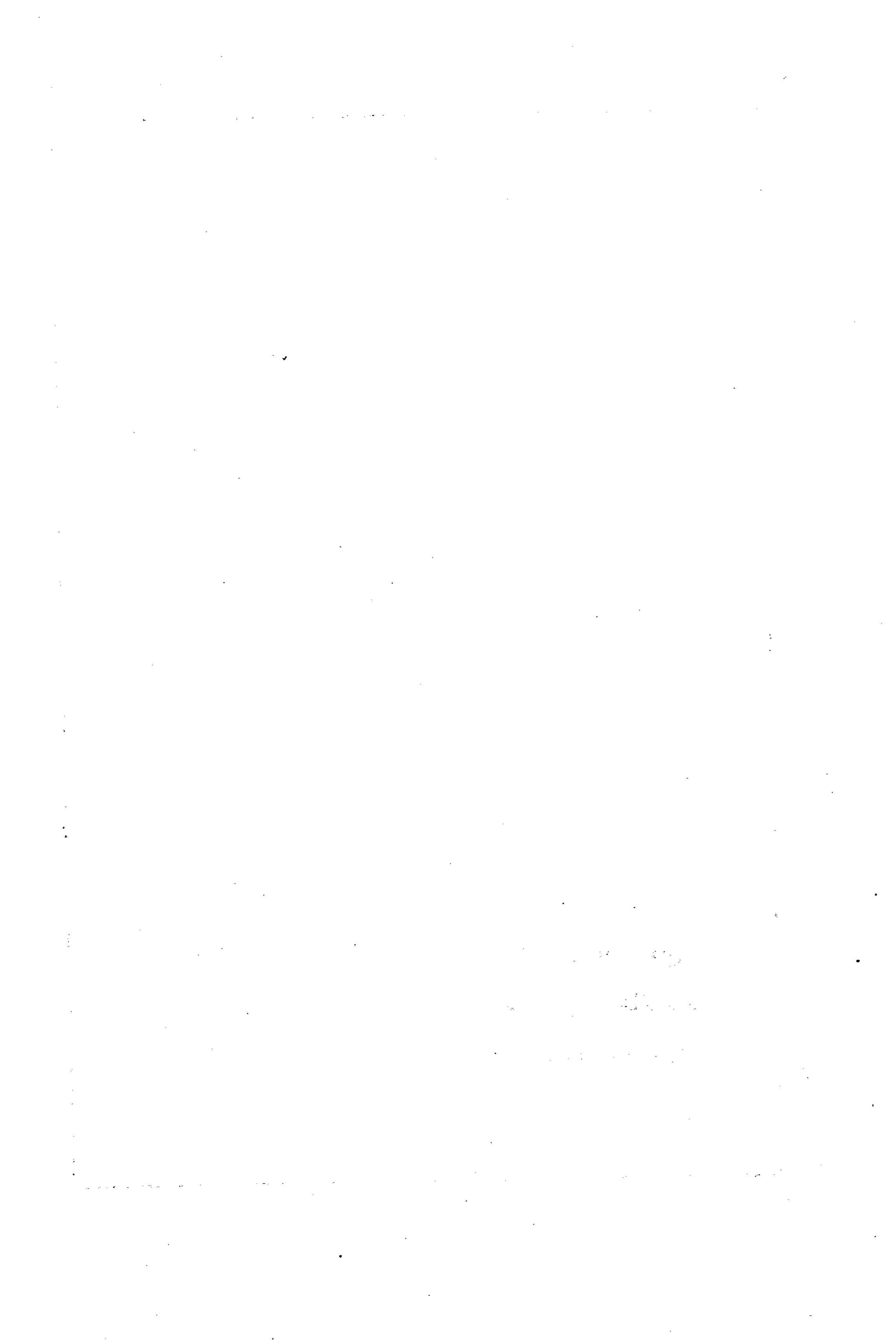


تعليقات

المحقّق الباغنَوي

على متن المحاكمات

(النمطُ السادس)



١. قد ذكر الشارح في أوائل النمط الخامس عند دفع اعتراض الإمام حيث قال: « و لم يذهبوا أيضاً إلى أنّه ـ تعالى ـ ليس بقادرٍ مختارٍ، بل ذهبوا إلى أنّ قدرته و اختياره لاتوجبان كثرةً في ذاته».

أقول: لعلّه اكتفى بما ذكره أوّلاً و لم يتعرّض لهذا الكلام من الإمام في هذا الموضع.

٢. في هذا التفريع نظرٌ ظاهرٌ ! و التحقيق أنّه لاشكّ أنّ الحارّ من حيث أنّه حارٌّ منتقشٌ و ليس بمصوّرٍ، و لهذا لايمتنع التعريف، لكن هذا النقش و التصوير إنّما يحصل بربط المعرَّف بالمعرِّف و حمله عليه، و لهذا قيل: « معرِّف الشيء مايقال عليه لإفادة تصوّره». و من المعلوم أنّه لايتصوّر الحمل بدون القضيّة؛ فالمركّب من المعرَّف و المعرِّف قضيةٌ.

نعم ! القضية و التصديق المتعلّق بها ليست مقصودةً بالذات، بل كانت وسيلةً للتصوير.

و قول الشارح حيث قال: « فإنّ الحدّ يُحمل على المحدود و يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور و يجعل ذلك مقدّمةً خطابية»، ربّما يؤيّد ماذكرنا.

ثمّ لو نزّلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريحة في التركيب الخبري، و لايحتمل التوصيفي؛ فيكون قضيّةً لامحالة.

[٢/٣ ـ ٣/١٤١] قال الشارح: و إنْ كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلابدّ من إفادة التصوّر.

الحقّ في الجواب أن يقال: الفقر و الغنيّ قد يفسّران مقيساً إلى الإضافات /DA20/

المحضة و إلى المال. و لمّا كان المراد بهما في هذا المقام ليس ماإعتبر مقيساً إلى أحدهما، بيّن المراد بأنّ الغنيّ أي: مايراد بهذا اللفظ في الاصطلاح كذا،

و المحتاج في شيءٍ من تلك الأمور الثلاثة إلى خارجٍ هو المراد من لفظ « الفقير».

و المراد من لفظ «الغنيّ» يحتمل أن /MA56/ يكون غير هذا المعنى بحسب المفهوم، و كذا المراد بلفظ الفقير؛ فيكون الحمل مفيداً. و على هذا القياس سائر التعاريف اللفظية الاصطلاحية.

هذا إنْ حمل التعريف على اللفظي كما هو الظاهر، و إنْ حمل على الحقيقي فالفرق بالإجمال و التفصيل على ماهو المشهور تكفي لفائدة الحمل.

و قد صرّح بعض المحقّقين بأنّه قد يكون نظرياً.

[٢/٣ـ ٣/١٤١] قال الشارح: لأنّ الموضوع هو الفقير المقيّد و المحمول هو الفقير المطلق.

في هذا الجواب بحث ! إذ كما أنّ حمل المحدود على الحدّ غير مفيدٍ بناءً على اتّحادهما كذلك حمل ما هو المطلق على المقيّد غير مفيدٍ. مثلاً إذا قلنا: «الحيوان الناطق حيوانٌ» لم‌يكن لهذا الكلام فائدة. و لوقيل: إنّ حمل الشيء على نفسه غير متصوّرٍ إذ الحمل يقتضي التغاير لكان هذا الجواب مقيّداً.

و الحاصل: إنّ المتبادر من عدم فائدة الحمل أن يكون بديهياً أوّلياً و إنّ حمل الشيء على نفسه كذلك، كذلك حمل الذاتي على ماهو ذاتيٌ له.

و يمكن دفعه بالعناية.

٣. هذا بحسب توجيهه حيث حمل الجواب الأوّل على المناقضة و المنع التفصيلي، و أمّا إذا حمل على النقض الاجمالي كما هو الظاهر من قول الشارح: « كلام هذا الفاضل يقتضي أن يكون كلّ قضيّةٍ».... إلى آخره، فلايلزم خلاف الترتيب؛ بل مرتبة الاجمال ينبغي تقديمه على التفصيل.

٤. هذا إنّما يتوجّه على التوجيه الّذي ذكره حيث جعل قول الشيخ: « فمن احتاج»... إلى آخره /MB56/ دليلاً على ماسبقه؛ و أمّا لو حمل على أنّه حكمٌ لازمٌ من التعريف

السابق كما يدلّ عليه تقرير الشارح فلايلزم ذلك.

٥. لأنّه إنْ لم تتحقّق المغايرة فلايصحّ التعريف، لأنّه تعريف الشيء بنفسه؛ و إنْ تحقّق المغايرة فكان الحمل أيضاً مفيداً.

أقول: هذا الجواب إنّما يصحّ على ما نقله الشارح كلام الإمام؛ و أمّا على مانقله صاحب المحاكمات فلا؛ إذ المغايرة بالإجمال و التفصيل يكفي للتعريف. و لايكفي استعمال المقدّمة في المقامات البرهانيّة و إنْ كفى للاستعمال في المقام الخطابي على ماتقرّر في فنّ البرهان.

ثمّ لايخفى أنّ للإمام أنْ يقول: هذا التعريف الّذي ذكرته إنّما نقلته من الشيخ، و ليس دليلاً عليّ ! إذ كما لم أرض باللازم لم أرض بالملزوم أيضاً.

و أمّا أنّه إذا كان كذلك فلِمَ لايتعرّض الإمام على الأوّل ؟! فممّا لايُسمع!

[٢/٤ـ٣/١٤٣] قال الشارح: فإنّه إنْ فعل كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلاً.

فيه بحثٌ ! لأنّه إنْ أريد أنّ من يفعل الفعل لأنّه حسنٌ كان تحصل له من فعله الحَسَن صفةٌ حسنةٌ حقيقةٌ على ما يدلّ عليه قوله: « و يظهر من ذلك أنّ هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله»، فذلك غير ممنوع؛ بل لو لم يكن هيهنا إلّا كون فعله حسناً فلم يكن إلّا حسنٌ كان صفةً لفعله بالذات، و كان وصفاً للفاعل بالعرض على تقدير وصف الشيء بحال متعلّقه؛

و إنْ أريد أنّ نفس الفعل متّصفٌ بالحُسن، فاللازم افتقاره في تحصيل حسن فعله إلى أن يفعل حتّى /MA57/ يتّصف الفعل بصفة الحسن، و ذلك لاينافي الغنيّ على ما مرّ تفسيره.

فإنْ قلت: نختار الأوّل و نقول: لاشكّ أنّ من يفعل فعلاً حسناً صار متّصفاً بأنّه يستحقّ المدح، و استحقاقه للمدح صفة كمالٍ حقيقيٍ له؛

قلت: استحقاق المدح لانسلّم أنّه صفةٌ حقيقيةٌ، بل هو صفةٌ عارضيةٌ للشيء بالقياس إلى المدح.

فإنْ قلت: يلزم كون الباري لم‌يستحقّ مدحاً خاصّاً من جهة فعله هذا ثمّ صار مستحقّاً!

قلت: لامحذور فيه ! لأنّ هذا الفعل قبل وقت حدوثه الّذي كان اللائق حدوثه فيه لم‌يكن الفاعل بسببه مستحقّاً للمدح، بل يترك في ذلك الوقت مستحقّ المدح، و الاستحقاق لمّا كان صفةً إضافيّةً لامحذور في حدوثه و حصوله بعد ما لم‌يكن.

ثمّ من قال بأنّ الأفعال متّصفةٌ بالحسن و القبح العقليين يلزم عليه استكمال الواجب ـ تعالى ـ بفعله الحسن، بناءً على أنّ حسن الفعل صار سبباً لصفة كمالٍ له على ما عرفت أنّه مقدّمةٌ يبتنى عليها الدليل المذكور، سواءٌ كان الفعل معلّلاً بغايةٍ أم لا. فالحكماء الّذين يستدلّون بهذا الدليل ليس لهم أن يقولوا بالحسن و القبح العقليين، و إلّا يلزم عليهم الاستكمال على أيّ حالٍ. فما نقله صاحب المحاكمات ردّاً على الإمام: «إنّ الحكماء قالوا بالحسن و القبح العقلي» لو تمّ لزم ورود هذا الإشكال عليهم.

و سنتكلّم فيما نقله إنْ شاء اللّه ـ تعالى ـ

ثمّ أقول: التفصيل إنّه إنْ لم‌يكن الواجب فاعلاً بالاختيار و الإرادة /MB58/ ـ تعالى ـ عن ذلك على ما فهمه الإمام من كلام الحكماء؛ فلهذا القول أي: نفي الغاية و الغرض عن فعله ـ تعالى ـ وجهٌ؛ بل لم يكن الحقّ سواه !

و إنْ قيل بكونه فاعلاً بالاختيار على ماهو الحقّ و فهمه الشارح من كلامهم، و يدلّ عليه قول الشيخ أبونصر في تعليقاته حيث قال: « واجب الوجود علمٌ كلّه، قدرةٌ كلّه، إرادةٌ كلّه»، و ما اشتهر أيضاً منهم أنّهم قالوا بأنّه ـ تعالى ـ فاعل بالاختيار لكن بمعنى أنّه إنْ شاء فَعَل و إنْ لم يشأ لم يفعل فإنْ لم‌يقل بالحسن و القبح العقليين فيمكن أيضاً القول بنفي الغرض عن فعله تعالى، على ما اختاره الأشاعرة؛ و إنْ قيل بهما فلايجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث أخذ فيه أنّ الفاعل بسبب الفعل الحسن يتّصف بصفةٍ حقيقيةٍ كماليةٍ.

ثمّ مع قطع النظر عن هذه المرتبة نقول: لايجتمع مع القول بنفي الغاية و الفرض عنه ـ تعالى؛ و ذلك لأنّ من كان فاعلاً بالاختيار و كان بحيث إذا فعل شيئاً كانّ يمدح عقلاً في نفس الأمر و إذا ترك كان يذمّ و كان عالماً بهاتين الصفتين، فالإنصاف أن يقال: إنّ فعله

كانّ معلّلا بغرض تحصيلٍ للمدح و دفعٍ للذمّ، و إلّا كان سفيهاً. و لهذا كان المعتزلة: القائلون بالحسن العقلي أثبتوا لفعله ـ تعالى ـ غايةً و غرضاً؛ فتأمّل!

٦. الأولى أن يقول: العلّة الغائية لمّا كانت علّةً لفاعلية الفاعل سواءٌ كانت العلّية من حيث الوجود أو من حيث المهيّة و كان الواجب ـ تعالى ـ كما كان علّةً فاعليةً لمعلوله كان فاعلاً لفاعليته أيضاً بالقياس إلى معلوله لأنّه تامّ العلّية فلم يحتج فاعليته إلى أمرٍ خارجٍ من ذاته، فذاته باعتبار أنّه مؤثّرٌ فاعلٌ لفعلٍ و باعتبار أنّه علّةٌ لفاعلية كانت علّةً غائيةً له. و أمّا المبدأ العالي كالعقل الاوّل فغاية فعله هو المبدأ الحقّ من حيث أنّه يفعل لغرضٍ له فيه. فالغاية في الحقيقة تشبّهه بجنابه؛ لا بأنْ يحدث ذلك حتّى يلزم كونه بالقوّة بل بأن يوجد وجوداً ازلياً.

و أمّا ماذكره فبعيدٌ! لأنّه جعل الواجب غايةً لفعل العقل باعتبار أنّه فاعلٌ لذاته و ذاته غايته لفعله.

٧. قد ذكر الشارح في جواب المثال الأوّل الّذي ذكره كلاماً بهذه العبارة: « و هيهنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات، لأنّ الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية و هي استفادة كمالٍ منه لنفسه، لا ايصال كمال لغيره، و إنّما وقع على رأس الإنسان اتفاقاً»؛ و قال في ذيل جواب المثال الثاني: « و هكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية، فإنّها لاتفيد غيرها بأفعالها شيئاً إلّا بالعرض». و قد شرحه صاحب المحاكمات بقوله: « فإنّ كلّ فاعلٍ طبيعيٍ يفعل شيئاً و ذلك الفعل كمالٌ له بالذات، و أمّا إنّه كمالٌ لغيره فهو بالعرض». فتلخّص ممّا نقلنا أنّ طبيعة الدواء كطبيعة الحجر لايفعل إحداث الكيفية إلّا لنفسه، لأنّه كمالٌ لها. و أمّا إنّه كمالٌ للغير و كان ممّا ينبغي له فإفادته له إنّما هو بالعرض لا بالذات.

و الدليل عليه: إنّه إذا أورد الفلفل على مزاجٍ حارٍّ أحدث كيفيةً هي نفس كيفيةٍ أحدثها في مزاجٍ باردٍ، مع أنّ تلك الكيفية ممّا ينبغي للمزاج الثاني دون الاوّل؛ فعُلم منه أنّ كونه ممّا ينبغي لهذا المزاج ليس أثر طبيعة الدواء. فهذا جواب الاعتراض الأوّل.

و أمّا ما ذكره بقوله: « على أنّ المراد بالذات إنْ كان بلاواسطة»، فجوابه: إنّ كلام الشيخ في هذا المقام على ما يدلّ عليه فصل بيان العناية مبنيٌّ على ما نقله الشيخ في بعض كتبه

من أنّ الحكماء المحقّقين ذهبوا إلى أنّه ـ تعالى ـ مؤثّرٌ قريب في الجميع، و أنّه لا يفيض الوجود إلّا منه، و البواقي بمنزلة الآلات /MB59/ و الشرائط و سنبيّن هناك إنْ شاء اللّه أنّ كلامه مبنيٌّ على هذا المذهب، و صار الكلام حينئذٍ أنّ المراد من « العلّة بالذات»: الفاعل القريب سواءٌ كان هناك آلةٌ و شرطٌ أم لا. و لفظة « بالذات» إذا استعمل مقابل « بالعرض» يراد مثل هذا المعنى، و الواجب فاعلٌ قريبٌ للجميع. و أمّا الدواء فلا نسلّم أنّـه فـاعلٌ لإحداث الكيفية الملائمة من حيث أنّها ملائمةٌ و ينبغي للمزاج، بل إنّه فاعلٌ لنفس تلك الكيفية. و أمّا فاعل تلك الحالة فلعلّه هو الطبيب الحاذق؛ بل الواجب ـ تعالى ـ هذا و يرد على تقريره: أنّه يدلّ على أنّ العلّة البعيدة للشيء يفيده حقيقةً لابالعرض حيث قال: « و إنْ كان المراد أنّه يفيد بالحقيقة لابالعرض سواءٌ كانت بلاواسطة أو بـواسـطة فـاختلال الأعضاء حيث جعل علّة العلّة علّةً بالحقيقة، فإنّ اختلال الأعضاء موجبٌ للانـطفاء و الانطفاء موجبٌ للموت، فاختلال الأعضاء موجبٌ للموت. و ذلك ظاهر البطلان؛ لأنّ أثر العلّة البعيدة لا يصل إلى المعلول على ما هو المشهور.

[٢/٦ـ٣/١٤٨] قال الشارح: كما أنّه من عرف البارد بأنّه شيءٌ يصدر عنه....

السرّ في ذلك أنّ المشتقّات ينقسم إلى ما بالذات و ما بالعرض باعتبار موضوعاتها. مثلاً المتحرّك بالذات ما يكون موضوعاً للحركة لذاته اي: حقيقةً لا بالعرض، لأنّ الحركة وصفٌ لمجاوره، و المتحرّك بالعرض ما يكون له علاقةٌ بما هو موضوعٌ حقيقيٌ للحركة، فالمبادي مع قطع النظر عن انتسابها إلى موضوعاتها لا يتّصف بكونها بالذات أو بالعرض. و الحاصل: إنّ الموجود من الحركة في صورة تـحرّك السـفينة ليس إلّا شـخصاً قـائماً بالسفينه؛ إلّا أنّه إنْ نسبت إلى السفينة كانت بالذات بمعنى أنّ السـفينة لذاتـها /MA60/ متّصفةٌ بها، وإنْ نسبت إلى الجالس فيها كانت بالعرض بمعنى أنّ جالسها متحرّكٌ بالعرض. و لم تتحقّق حركةٌ أخرى قائمةً بالجالس تسمّى حركةً بالعرض، بل إنّما يتحقّق له أمـرٌ اعتباريٌ من جهة هذا أي: كونه بحيث سفينته تحرّكت.

و يظهر عند هذا و ما ذكره من النظير أنّه حمل « إفادة ما ينبغي» في كلام الشيخ على

المفاد الّذي ينبغي للمستفيض حتّى يصحّ الكلام و يطابق نظيره، و إلّا فالإفادة يـمكن انتسابها إلى ما هو فاعلها حقيقةً و إلى ما هو فاعلها بالعرض. و ليس مثل البرودة، بل مثل التبريد الّذي يجري فيه بالذات و بالعرض؛ فتأمّل!

٨. فيه نظر! لأنّه لمّا كان المعتبر في موضوع القضية الثانية أحد الأمرين: إمّا قبح الترك أو عدم حسن الترك، فعدم استلزام ترك الحسن لخصوص قبح الترك لايدلّ عـلى نـفي التلازم، لجواز استلزامه و هو القدر المشترك. بل الحقّ ذلک، لأنّ ترك الحسن مسـتلزمٌ لعدم حسن الترك، لأنّه إذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسنٌ، و كان مستلزماً لأحد الأمرين.

و ينبغي أن يحمل قوله: « و ما لايحسن تركه لايلزم أن يكون فعله حسناً» على أنّه اراد «بفعله» فعل تركه أي: فعل ترك ما لايحسن تركه ليستقيم الكلام.

[٢/٧ ـ ٣/١٥١] قال الشارح: إنّ تمثّل النظام الكلّي في العلم السابق....

هذا الكلام على طبق كلام الشارح مبنيٌّ عـلى أنّ عـلم الواجب بـالممكنات ليس بحضورها عنده، بل بارتسام صورها في ذاته ـ تعالى ـ أو في مجرّدٍ آخر على ما سيجيء في نمط التجريد؛ إذ سبق العلم الحضوري على وجود المعلوم و حضوره غير متصوّرٍ. و كذا يشعر بما نقله الشيخ: إنّ الحكماء /MB60/ المحقّقين ذهبوا إلى أنّ مفيض الوجود في العالم هو اللّه ـ تعالى، و إمّا العقول و ماعداهم فبمنزلة الآلات و الشرائط.

فإنْ قلت: العلم تابعٌ للمعلوم على ما هو المشهور، فعلمه ـ تعالى ـ بكون زيدٍ موجوداً في الوقت الفلاني إنّما هو لأنّ زيداً موجودٌ في الوقت لامحالة، فلو علّل كونه فيه بعلمه لزم الدور؛

قلت: تبعية العلم للمعلوم كونه ظلّاً له و يعتبر مطابقته له، إلّا أنّه معلولٌ له متأخّرٌ عنه في الوجود. كيف و العلم قد يكون متقدّماً على معلومه زماناً؟! و المتقدّم زماناً لايكون معلولا للمتأخّر.

فإنْ قيل: لو كان علم الواجب علّةً لحدوث الحوادث و من جملتها أفعال العباد و ظاهرٌ

أنّه علّةٌ مستلزمة، فيلزم الإيجاب، فيشكل أمر الثواب و العقاب !

قلت: علم الواجب علّةٌ لحدوث الحوادث المستندة اليه، و أفعال العباد عند الشيخ مستندةٌ إليهم لا إليه تعالى، و ستجيء لهذه أجوبةٌ أخرى في نمط التجريد.

٩. الطبع إذا اقتضى سكوناً فإنّما يقتضي سكوناً في موضعٍ معيّنٍ أو على وضعٍ معيّنٍ، لأنّ كلّ جسمٍ إذا خلّي و طبعه لابدّ له من سكونٍ معيّنٍ، فهو طبيعيٌ، فإذا اخرجه القاسر عن ذلك الموضع أو غيّره عن ذلك الوضع كان يتحرّك إليه طبعاً لو لم يكن هناك قاسرٌ، فبالضرورة يكون فيه مبدء ميلٍ طبيعي، و قد عرفت امتناعه. و زوال القاسر و إنْ كان ممتنعاً في نفسه فلاشكّ في جوازه نظراً إلى ذات الجسم الفلكي، فيلزم جواز الحركة /MA61/ الوضعية الطبيعية، و قد ثبت امتناعه؛ هذا خلفٌ !

١٠. أي جزئياً فقط، فلاينافي ما سيجيء من اثبات المراد الجزئي أيضاً.

و الأظهر أن يقول هكذا: « فمرادها إمّا أن يكون كلّياً أو لايكون كلّياً أصلاً، و الثاني محالٌ لمّا ذُكر».

١١. لا يخفى على المنصف أنّه يجوز زوال الظنّ الفاسد، فينقطع الحركة مع أنّها حافظةٌ للزمان. و أيضاً عدم نيل المطلق في الأزمنة الغير المتناهية الأزلية كيف لايورث الفتور في سعيه ؟ !

١٢. يمكن دفع النقض بوجهين:

أحدهما: إنّ الجزئي إذا حصل فإذا تحرّك بعد ذلك يلزم تحصيل الحاصل المحال، و أمّا إذا حصل الكلّي فإذا تحرّك بعد ذلك لايلزم ذلك؛ و ذلك لأنّ تحصّل الكلّي كان متعدّداً بتعدّد تحصيل جزئياته، فتحصيل كلّ جزئيٍ يكون تحصيلاً لذلك الكلّي؛ فتأمّل !

و ثانيهما: إنّ لنا أن نقول: المطلوب في صورة أن يكون مراده هو حصول الكلّي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية، و لا يمكن أن يقول: لعلّ المطلوب في صورة أن يكون مراده جزئياً مجموع الجزئيّات الغير المتناهية، إذ لاشكّ أنّه جزئيٌ، و ذلك لأنّ إدراك الأمور الغير المتناهية نحو التعقّل ممكنٌ بأن يكون هناك مفهومٌ كليٌ جعل آلةً لملاحظة تلك الجزئيات. و أمّا تخيّل الجزئيات الغير المتناهية معاً فمحالٌ لوجودها في الخارج.

لايقال: لعلّ تلك الجزئيّات صارت متخيّلةً على سبيل التعاقب في الأزمنة الغير المتناهية!

لأنّا نقول: فحينئذٍ لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات، بل حينئذٍ كان المراد جزئياً واحداً، فإذا حصل اراد جزئياً آخر و هكذا. و هذا بحثٌ آخر ذكره أوّل البحث حيث قال: « و إنّما يكون /MB61/ كذلك لو لم يستعدّ بواسطة نيل ذلك المراد لارتياد جزئيٍ آخر، و هلمّ جرّا إلى غير النهاية».

١٣. تتميمه إنّ الجوهر المجرّد عن المادّة الّتي يستمكل به نفسه هو عقلٌ غير مباشرٍ للتحريك؛ و على هذا يظهر مخالفته لمّا ذهب إليه الشيخ.

[٢/١٠ـ٣/١٦٣] قال الشارح: و الإرادة المنبعثة عن إرادةٍ كلّيةٍ يتصوّر بها....

هذا التقييد لدفع شبهةٍ ربما تورد، و هي: إنّ الإرادة الجزئية لمّا كانت جسمانيةً يجوز أن يكون نحو محالٍ بناءً على ظنٍّ او تخيّلٍ فاسدين؛

فأجاب: بأنّ الإرادة الجزئية المنبعثة عن الإرادة الكلّية الّتي للجوهر المجرّد عن الغواشي المادّية لايكون نحو محالٍ بناءً على ظنٍّ فاسدٍ، لأنّه إنّما ينشأ من سوء الاستعداد؛ فتأمّل !

١٤. أمّا دفع الاعتراض الأوّل و هو قوله: «لِمَ لايجوز أن يكون مراد الفلك محسوساً»، فبأن يقال: لمّا كان حركة الفلك إراديةً فمراده لابدّ أن يكون معشوقاً، و حينئذٍ إمّا أن تكون حركته لنيل ذاته أو صفاته أو شبهه. و الأوّلان باطلان، فتعيّن أن يكون لنيل شبهه. و لمّا كان حركة الفلك أزليةً أبديةً فلابدّ من أن يكون ذلك المعشوق الّذي يطلبه بالحركة التشبّه به ذا كمالاتٍ غير متناهيةٍ. و لايكون ذلك أمراً محسوساً أو متعلّقا به كالنفس، فلابدّ أن يكون عقلا. فبهذا الطريق يمكن اثبات المطلوب بدون الاستعانة بالمقدّمات الّتي ذكرت في الدليل لإبطال كونه محسوساً؛ لكن هذا جوابٌ بتغيير الدليل.

نعم ! يمكن أن يقال: طلب المحسوس /MA62/ إمّا للجذب من حيث الذات أو من حيث الأحوال، و يكون منشأه قوّةً مشوقيةً شهويةً؛ و إمّا للدفع كذلك، و منشأه القوّة

الغضبية.

و الحاصل إنّ طلب المحسوس إمّا ليكون وجوده مراداً أو لكون عدمه مراداً. و ما ذكره من المعرّف و غيرها فمِن قبيل الأوّل، لأنّ معرفة المحسوس و التشبّه به ناشئةٌ من القوّة الشوقية الشهوية.

فإنْ قلت في دفع قوله: «و من الجائز أن تكون للفلك شهواتٌ غير متناهيةٍ بحسب محسوساتٍ غير متناهيةٍ» : إنّ القوى الجسمانية لا تقوي على تحريكاتٍ غير متناهيةٍ، و سيجيء أنّ المحسوسات متناهيةٌ لجريان برهان التطبيق لتحقّق الترتيب بينها من جهة الترتيب بين الحركات المتوجّهة إليها؛

قلت: القوّة الجسمانية آلةٌ و واسطةٌ في الحركة لا محرّكة، و الدليل إنّما قام في الثاني دون الأوّل؛ و أمّا المحسوسات فيمكن أن يكون حصولها على سبيل التعاقب. نعم! يمكن أن يقال: ذلك المحسوس المتشبّه به إنْ كان فلكاً آخر كان متحرّكاً و ننقل الكلام إليه و لايتسلسل، و إنْ كان من العنصريات لزم استكمال العالي بالسافل.

و كذا يمكن دفع قوله: «لكن من الجايز أن يكون اتّصافه بها على التعاقب» بمثل ما مرّ آنفاً. و هو أنّ ذلك المتشبّه الّذي كان متّصفاً بصفات كمالٍ غير متناهيةٍ متعاقبةٍ إنْ كان فلكاً آخر ننقل الكلام إليه. و لايجوز أن يكون جسماً عنصرياً أو ما يحلّ فيه، و إلّا لزم استكمال العالي بالسافل. و كذا لايجوز أن يكون نفساً غير فلكيٍ، إذ لايكون لغيرها كمالاتٌ غير متناهيةٍ لاعلى سبيل الاجتماع و لاعلى سبيل التعاقب.

و كذا يمكن دفع /MB62/ قوله: «يجوز أن يكون هو المبدء الأوّل» بأنّ الحركات المختلفة بالنوع لايكون للتشبيه بأمرٍ واحدٍ. غاية الأمر أنّ تلك الحركات على هذا التقدير تختلف قوّةً و ضعفاً، و لكن تكون متشابهةً لا مختلفةً؛ فتأمّل!

۱۵. /DB19/الجواب عنه: إنّ أجزاء الفلك يتعيّن بعضها للقطبية و يكون ساكناً، و بعضها يتعيّن لكونه منطقةً متحرّكةً حركةً سريعةً و هو ما أقرب إلى المنطقة يكون حركته سريعةً بالنسبة إلى ما هو اقرب إلى القطبين. فهذه الاختلافات لايمكن استنادها إلى طبيعة الفلك أو هيولاه لأنّ طبيعة الجميع و هيولاه واحدٌ، فلابدّ من استنادها إلى الأغراض و التشبّه

بمعشوقه. نعم ! يمكن أن يقال: الموجود ليس إلّا متحرّكاً واحداً هو جرم الفلك و حركةً واحدةً قائمةً به، و كثرة التحرّكات و اختلاف أحوالها من السكون و الحركة و السرعة و البطؤ إنّما هو بحسب الفرض و الاعتبار. غاية الأمر أنّه اعتباريٌ متحقّقٌ في نفس الأمر بناءً على أنّ له منشأ انتزاعٍ في الخارج. و كما أنّ وجود تلك الأجزاء بـالفعل إنّـما هـو بحسب الفرض فكذلك تلك الاحوال، و كما أنّ وجود الأجزاء مستندٌ إلى عللٍ و اسبابٍ خارجةٍ عن الطبيعة و الهيولى فكذلك اختلاف أحوالها. و يمكن أن يقال: اختلاف تلك الأحوال مستندٌ إلى التشخّصات الوهمية لتلك الأجزاء؛ بل يقال: لعلّ تـميّزها و تـعيّنها الوهمي بنفس تلك الأحوال.

۱٦. /MA63/ لو كان سببه اختلاف النفوس في القوّة و الضعف لزم تشابه الحركات و عدم اختلافها إلّا في القوّة و الضعف، كالاختلاف في المشبّهات بهما على ما مرّ في الشرح حيث قال: « و الشيخ أبطل ذلك بأنّه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و الأقطاب، و إنْ أوجب قصوراً فإنّما يوجب ضعف المتشبّه عن التشبّه التامّ، لامخالفته».

[۲/۱۳ ـ ۳/۱۷۰] قال الشارح: و ذلك لأنّ كلّ قصدٍ يكون من أجله مقصود.....

اراد أنّ كلّ قاصدٍ من حيث أنّه قاصدٌ يكون انقص وجوداً من مقصوده أي: ممّا يحصل مقصوده منه، لأنّ كلّ ما من أجله أي: أجل القصد فيه و الغرض منه شيءٌ آخر فهو أتمّ وجوداً من الآخر القاصد من حيث القصد؛ و لايجوز أن يستفاد الوجود الاكـمل عـن الانقص بأن يكون الأكمل يستكمل بالأنقص.

و إنّما وجّهنا هذا الكلام بهذا الوجه إذ لوحملنا على ظاهره يرد عليه: أنّـه يـلزم أن لايحصل شيءٌ بالقصد؛ فيلزم نفي الفاعل المختار، إذ الدليل جارٍ فيه بعينه.

۱۷. حمل كلام الشيخ على أنّه نقضٌ اجمالي، و لهذا أورد عليه المنع حيث قال: « إنّ منع»...إلى آخره. و لايخفى عليك أنّ ما نقله الشيخ عن هؤلاء القوم مجرّد دعوى بلادليلٍ! فما اورد عليهم لايصلح للنقض الإجمالي أصلاً، و لاللمعارضة الاصطلاحية. نعم ! يمكن حمله على المعارضة التقديرية أي: يصير كلام الشيخ معارضةً لو استدلّ على ما ادّعوه، و

لعلّ كلام الإمام مبنيٌّ عليه.

و الأظهر أنّ ما ذكره /MB63/ منعٌ و مناقضةٌ على الدليل الّذي ذكره الشيخ على اثبات كثرة العقول على ما يشعر به قول الشارح: «ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك»، مع تسليم ما ذهبوا إليه حيث حمل كلام الشيخ على أنّه إذا جوّز كون خصوصية الحركة لأجل نفع السافل فليجوّز أن يكون أصل الحركة لأجله، /DB20/ مع انّكم لا تجوّزونه!

١٨. دَفَعَ الشيخ أوّلاً كلام هؤلاء القوم بأنّهم إذا جوّزوا كون خصوصية الحركة لأجل نفع السافل و لم يتحاشوا عن كون العالي مستكملا بالسافل فيجوّزوا كون أصل الحركة لأجل نفع السافل بأن كان الحركة و السكون بالنسبة إلى حصول غرضه و استخراج كمالاته متساويان، و اختيار الحركة لأجل نفع السافل.

و اعترض عليه الإمام: بأنّ الحركة و السكون ليسا متساويين بالنسبة إلى غرض بناءً على ما مرّ أنّ غرضه التشبّه بالعقل باستخراج الاوضاع، و ذلك إنّما يحصل بالحركة دون السكون.

أجاب عنه الشارح المحقّق ـ رحمه اللّه ـ: بأنّ من قال إنّ الحركة و السكون متساويان بالنسبة إلى غرض الفلك و جوّز السكون للفلك بالنسبة إلى غرضه في أصل الحركة لايسلّم كون غرضه التشبّه المذكور الّذي لايحصل إلّا بالحركة، و ذلك لأنّ اثبات كون غرض الفلك التشبّه المذكور مبنيٌّ على أصلٍ قالوه في التجويز المذكور و هو كون العالي لايكون مستكملا بالسافل. فبعد فوت هذا الأصل و التجويز المذكور لانسلّم منهم كون غرض الفلك هو التشبيه الّذي لايحصل إلّا بالحركة. فصار حاصل كلامه ـ رحمه اللّه ـ: أنّه /MA64/ ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة و السكون بالنسبة إلى غرض الفلك في أصل الحركة، مع تسليم أنّه يطلب التشبّه منهم، بل ذلك إنّما يسلّم منهم بناءً على أصلٍ قد قالوه في التجويز المذكور. فالحكم بالتسوية و التجويز اللازم منه على تقدير عدم تسليم التشبّه لا في نفس الأمر و التسوية المذكور أمرٌ مقدّرٌ لازمٌ من تجويز كمٍّ لاواقعي.

ثمّ بعد الفراغ عن توجيه ردّ الشيخ عليهم المبنيّ على ذهولهم عن الأصل المذكور قال: « فلابدّ من المصير إلى الأصل المذكور»، و التنبيه له بقوله: « فالعلّة الداعية»... إلى آخره. و عند هذا ظهر أنّه لازيادة في كلامه ـ رحمه اللّه ـ أصلاً كما فهمه صاحب المحاكمات.

۱۹. لايخفى أنّ ماذكره سابقاً: من أنّ الحركة محصّلةٌ للكمال يقتضي تقدّم الحركة على الكمال و انفعال نفس الفلك عن المفارق؛ و قد صرّح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال:

« فهناك أربع سلاسل:

سلسلة الحركات؛

ثمّ سلسلة الأوضاع؛

ثمّ سلسلة التشبّهات؛

ثمّ سلسلة الإدراكات و الكمالات».

و ما ذكر هيهنا يدلّ على أنّ حصول الكمال و انفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدّماً على الحركة؛ فبينهما تناقضٌ!

و الجواب: إنّ حصول كلّ حركةٍ متقدّمٌ على كمالٍ، و ذلك الكمال متقدّمٌ على حركةٍ أخرى مترتّبةٍ عليه كما مرّ في تكملة النمط الثالث /MB64/ في الحركات الحيوانية: « إنّ حدوث كلّ إرادةٍ سببٌ لحدوث حركةٍ و حدوث كلّ حركةٍ سببٌ لحدوث إرادةٍ أخرى».

۲۰. الجواب: إنّ المراد الانقسام بحسب الفرض إلى أجزاءٍ يكون مجموعها /DA21/ غير متناهٍ بحسب المقدار، و هذا بخلاف المدرة. و توضيحه: إنّ المراد بعدم تناهي حركة الفلك بسبب العدّة» أنْ يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية كالدورات الغير المتناهية و المقادير المتساوية إذا كان عددها غير متناهٍ؛ فالمجموع الحاصل منها يكون مقداراً غير متناهٍ. و هذا بخلاف حركة المدرة، لأنّ انقسامها إلى الأجزاء الغير المتناهية إنّما هو على سبيل التناقض، و المركب من المقادير الغير المتناهية إذا كان انقسامه إليها على سبيل التناقض لايلزم أن يكون غير متناهٍ؛ على ما ذكره الإمام في شرحه. و قد فصلّه بعض المحقّقين.

٢١. أقول في الجواب: إنّ اتّصاف القوّة بالزيادة و النقصان إنّما هو بأحد الاعتبارات الثلاث، و إذا اعتبرت من حيث هي فلا يتّصف بشيءٍ منها.

و الحاصل: انّهما يعرضان الكمّ بالذات، و ماعداه إنّما يتّصف بهما بالعرض و بواسطة ما هو كمٌّ بالذات إمّا المتّصل كالزمان، أو المنفصل و هو العدد.

إذا عرفت هذا فنقول: إنْ أراد بلزوم كون القوّة الأولى أقوى من الثانية لزوم كونها أقوى منها في الشدّة فغير لازمٍ، و هذا ظاهرٌ؛

و إنْ أراد لزوم كونها أقوى منها في المدّة، فانتفاء اللازم غير ممنوع؛ إذ لامعنى له إلّا كون زمان حركة القوّة الأولى أزيد من زمان الثانية، و هذا ممّا لاشكّ فيه.

٢٢. فيه نظرٌ ظاهرٌ ! لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الحركة إذا وقعت على خطٍّ مستقيمٍ ثمّ انقطعت عنها إلى جهةٍ أخرى بحيث يحدث زاوية الانعطاف كانت الحركة الأولى مخالفةً للثانية في الميل و في الجهة، فلايكونان متّحدين متّصلين فيكونان حركتين مختلفتين، إذ لامعنى لاختلاف الحركتين سوى هذا.

نعم ! يمكن أنْ يقال: الحركة الحافظة للزمان لعلّها حركةٌ دوريةٌ كحركة النقطة الجوّالة بأن ينتقل المتحرّك بهذه الحركة عن جهةٍ أخرى و عن سمتٍ إلى سمتٍ أخرى من دون أن يحدث الزاوية. لكن في صورة تحقّق الزاويةَ لاشكّ في تحقّق اختلاف الحركتين.

٢٣. فيه بحث ! لأنّ هذا التوهّم فانّما يتمّ فيما إذا كان المتحرّك واحداً، و أمّا إذا كان هناك متحرّكات في آن انتهاء الحركة احدها لم يتحرّك الآخر فلايلزم.

فإنْ أجيب: بأنّه حينئذٍ لم تكن تلك الحركة متّصلةً واحدةً لاختلاف الموضوع، و ذلك يقدح في اتصال الزمان؛

فمع أنّه لادليل على أنّ الزمان من الأزل إلى الآن متّصلٌ واحدٌ، بل لعلّه مركّبٌ من قطعاتٍ كلّ واحدةٍ منها قابلٌ للقسمة؛ نعم ! لايمكن تركّبه من أجزاءٍ غير قابلةٍ للقسمة.

نقول: بهذا ثبت امتناع كون الحركة الحافظة للزمان مختلفةً مطلقاً سواء كان هناك متحرّكٌ واحدٌ أو متحرّكات متعدّدة، من غير حاجةٍ إلى التمسّك بأنّ بين كلّ حركتين مختلفتين زمان السكون؛ مع أنّه لم يثبت على ماستعرفه.

٢٤. فيه نظرٌ ! لأنّ من قال بأنّ الوصول زمانيٌ كان تحقّقه عنده موقوفاً على مرور الزمان. و لم يكن عدم تحقّقه في نصف ذلك الزمان محذوراً عنده.

فالصواب أن يقال: لمّا كان الوصول يحصل عند انقطاع الحركة كان آنياً بالضرورة.

٢٥. /DB21/ هيهنا بحثٌ ! لأنّ كون الحدود بالفعل في الصورتين مبنيٌّ على أنّ اختلاف الأعراض الغير القارّة كما النقض الاوّل، بناءً على أنّ التماس من الأعراض الغير القارّة أو القارّة كما النقض الثاني يوجب الانقسام و الامتياز في الخارج؛ و قد عرفت في أوّل الطبيعيات ما فيه! و مع ذلك فيرد عليه: أنّه لو صحّ ذلك لكان جارياً في حدود المسافة على ماذكره الشيخ في النقض، لأنّ التماس في كلّ آنٍ بحدٍّ آخر، فينقسم المسافة كما في الصورة الأولى. و كذا يجرى في النقوض المنقولة عن الإمام؛ و التفرقة تحكّمٌ بحتٌ !

ثمّ أقول: التزام السكون في صورتي النقضين على ما نقله عن الشيخ مكابرةٌ صريحةٌ، و كيف يصحّ أن يقال: إنّ متحرّكاً يتحرّك في وسط سطحٍ متّصلٍ واحدٍ كان كلّه أبيض و تكون تلك حركةً واحدةً متّصلةً لايتخلّل بينهما سكونٌ أصلاً؟! ثمّ إذا صبغ بعضه فحينئذٍ إذا تحرّك فيه يلزم تخلّل السكون.

٢٦. لايخفى على أحدٍ أنّهم كثيراً ما يسندون الأفعال إلى الآلات بالصدور عنها.

٢٧. فيه نظرٌ ! لأنّ زوال الوصول عبارةٌ عن المفارقة، و هي لا تحصل إلّا بالحركة و مرور الزمان. إلّا أنّه لايمكن تعيين ذلك الزمان، فإنّ كلّ زمانٍ فرض فلا شكّ أنّ المفارقة حاصلةٌ في أثنائه.

و الحاصل: أنّه لايتحقّق زمانٌ كان مبدأً للمفارقة بأن كانت المفارقة حاصلةً فيه لم تكن حاصلةً قبله، و لاينافي ذلك حدوث الحركة بناءً على أن ليس لها أوّلُ حقيقيٌ، لأنّ مسبوقيتها بالعدم ضروريٌ، إذ حين عدم ابتداء الحركة لاشكّ أنّه لم تتحقّق الحركة. ثمّ لا يقتضي توقّف المفارقة على مرور الزمان أن تكون المفارقة أمراً تدريجياً منطبقاً على مجموع الزمان منقسماً بانقسامه كالحركة بمعنى القطع. بل إنّما يكون مثل الحركة التوسّطية، فإنّها مع كونها غير منقسمةٍ في امتداد المسافة موقوفٌ تحقّقها على مرور الزمان.

و الحقّ أنّ الوصول لمّا كان حدوثه بانقطاع الحركة كان آنياً، و اللاوصول لمّا كان حدوثه بالحركة كان تدريجياً؛ لكن لا مثل الحركة بمعنى القطع المنطبقة على الزمان، بل مثل الحركة التوسّطية. و إذا ثبت أنّ اللاوصول زمانيٌ فلو كان الميل علّةً موجبةً له أي: مستلزمة، سواءٌ كان فاعلاً مستقلاً أو جزءً أخيراً، على ما يبتنى عليه كلامه كان زمانيا أيضاً لامحالة.

ثمّ لافرق بين كون الميل الثاني علّةً للاوصول و بين كون الميل الأوّل علّةً للوصول، فلو كان في الصورة الأولى علّةً مستلزمةً كان في الثانية أيضاً كذلك، و يلزم حينئذٍ تخلّف المعلول عن العلّة الموجبة؛ فليتأمّل !

فإنْ قلت: لمّا كان الميل علّةً للحركة على ما تقرّر فلو كان زمانياً و لزم تقدّم الزمان عليه، لزم تقدّم المعلول على علّته؛

قلت: كلّ آنٍ يُفرض بعد ابتداء الحركة يتحقّق الحركة و الميل المحرّك، فكما لا يمكن فرض آنٍ تحقّق فيه الحركة و لا يكون حاصلةً قبله، فكذا لايمكن فرض آنٍ تحقّق فيه الميل و لم يكن الميل حاصلا قبله ؛ و تقدّم الميل على الحركة إنّما هي بالذات لابالزمان.

و الحقّ أنّه إنْ أريد « بالميل» ما يبعد أو يقرب بالفعل فلاينفكّ عن الحركة و يكون زمانياً مثلها، و إنْ أريد ما من شأنه ذلك كان متحقّقاً عند كون الجسم في الحيّز الطبيعي، مع أنّهم صرّحوا بعدمه فيه على ماذكره المحاكم هنا.

٢٨. لم يزد حينئذٍ الجواب على إعادة ما أورد عليه السؤال.

٢٩. /DA22/ هذا تحقيقٌ حسنٌ يندفع به ما أورده الإمام في النمط الثاني على الشيخ حيث حكم بأنّه لا يتحقّق الميل حين وصول الجسم إلى الحيّز الطبيعي بأنّ الحجر إذا وضع اليد تحته و هو على الارض فقد يحسّ ميله.

٣٠. إنّما يلزم التنحّي بالفعل لو اعتبر في الدليل الميل الثاني من حيث إنّه مبعدٌ و مزيلٌ للمتحرّك، و حينئذٍ كان زمانياً لامحالة؛ بل لابدّ من إن يعتبر أصل القوّة كما في الميل الموصل. و حينئذٍ امتناع اجتماع القوّتين ممنوعٌ، لأنّ المحال توجّه الجسم في حالةٍ واحدةٍ إلى جهتين مختلفتين و القوّة من حيث هي غير موجبةٍ للتوجّه إلى جهةٍ و التنحّي

عن الأخرى، فحين اجتماع القوّتين إنّما يلزم توجّه الجسم بالقوّة إلى جهةٍ و التنحّي عن مقابلها لا بالفعل، و ذلك غير محالٍ.

٣١. يمكن أن يقال: لعلّ زمان السكون للطافته غير محسوسٍ. و قد تقرّر هذا الإيراد في المشهور بأنّ الحجر المرميّ إلى فوقٍ حين نزول الجبل كان يسكن لامحالة؛ و يلزم سكون الجبل !

و يدفع: بأنّ الهواء الّذي يتحرّك بحركة الجبل يمنع وصولها إليه؛ و لعلّه لهذا غيّر الإيراد إلى ما ذكره.

و يمكن دفع هذا الدفع: بأنّا إذا رمينا حبّةً إلى جبلٍ و فرضنا أنّ آن وصولها إلى الجبل يميل إلى السقوط إذ لاشكّ في جواز ذلك فيلزم سكون الجبل بها.

و قد يدفع: تارةً بأنّا نفرض حركة حجرٍ لا يحرّكه الهواء اللازم من الجبل؛

و يجاب: بأنّه حينئذٍ لا استحالة في المقاومة.

أقول: فيه نظرٌ ظاهرٌ ! لأنّ مقاومة الصغير للعظيم محالٌ سواءٌ كان التفاوت كثيراً أو قليلا؛

و تارةً: بأنّ عدم حركة الحبّة بحركة هواء الجبل أيضاً مستبعد؛ فتأمّل !

و قد يجاب عن أصل السؤال بأنّ السكون آنيّ و الحركة زمانيةٌ؛ و ذلك كما ترى !

بل الحقّ في الجواب أن يقال: الضرورات الطبيعية قد تجوّز الأمور المستبعدة كما في امتناع الخلأ، فبالحقيقة سكون الجبل لازمٌ من ذلك لا من قوّة الحبّة، و المحال هو الثاني دون الأوّل.

٣٢. و ذلك لأنّه جزءٌ لها لا صفةٌ و نعتٌ لها. و أنت تعلم أنّ المراد ليس هو الوصف النحوي.

٣٣. كلّ حدٍّ تنقطع إليه الحركة بالوصول إليه يصدق عليه أنّ الحركة متوجّهةٌ إليه قصداً و بالذات. و المراد من «التوجّه» المعنى الأعمّ، فلا مساهلة !

٣٤. أي: لم يذكر معه ما يدلّ على انتهاء المسافة بأن يقال: هي الّتي يقع بها الوصول، إذ بالوصول ينتهي المسافة على ما يشير اليه.

و الحاصل: أنّه لو لم يذكر حديث الوصول لم يثبت الموصل و ميل الموصل. و أراد « بالمقدّمة المذكورة» في قوله: « فهو عكس المقدّمة المذكورة»: ما ذكرها أوّلاً بقوله: « و هذا ليس بيان فائدة تلك المقدّمة». و قوله «: و أي...»: تفسيرٌ لعكس تلك المقدّمة؛ و هي الّتي أشار إليها الشارح في قوله: « و إنّما وصف تلك الحركات بأنّها هي الّتي» ... إلى آخره. و تلك المقدّمة هي الّتي ذكرها الشيخ و الشارح أخذ عكسها و فرّع عليها بقوله: «فالحركة الّتي يقع» إلى آخره، و لاحاجة إليها.

و دلالة قوله: « هي الّتي يقع بها الوصول» على الحصر و المساوات من جهة أنّ «المبدأ» جمع معرّف باللام، فيفيد انحصار جميع أفراده في الخبر. و الخبر معرفة. و « هي» ضمير الفصل، فيفيد كلٌّ منهما حصر الخبر في المبتدأ. و المساوات مرجعها الموجبتان الكلّيتان اللازمتان من الحصرين. و أشار بقوله: « لكن من الجائز» إلى أنّ كلام الشيخ قابلٌ للتوجيه بأن لم يكن المفهوم مراداً منه، لأنّ دلالة العبارة المذكورة على الحصر و المساوات بطريق المفهوم لا المنطوق على ما علم في موضعه. و الاستدراك في البرهان إنّما يرد على الشارح دون الشيخ.

و أنت تعلم أنّ الأمر في ذلك هيّنٌ ! /DB22/

٣٥. أقول في الجواب: إنّ الشارح لم ينف الوصول عن الحركة الواحدة مطلقاً، بل إنّما ينفي الوصول بالفعل و أثبت الوصول بالفرض على ما صرّح به. و يكفي الوصول بالفرض لنقض الدليل و جريانه، إذ لاشكّ أنّ بالحدود المفروضة يتحقّق الوصول الفرضي. و قد اعترف صاحب المحاكمات بورود النقض في المحدود المفروضة عند شرح نقض الشارح؛ فلا غبار في كلام الشارح أصلاً.

٣٦. هذا حاصل الدليل على ما فهمه الإمام، و كان هو الحجّة المشهورة بعينها. و بنى الشارح الدليل على الميلين للتخلّص عن ورود و الاعتراض الّذي كان متوجّهاً على الحجّة المشهورة. فعند شرح كلام الشارح لا يليق جعله حاصل الدليل؛ هذا.

٣٧. هذه صنعة الاستخدام معتبرةٌ عند علماء البيان، و لايلزم منه فسادٌ من حيث المعنى؛ فتأمّل!

٣٨. يعنى عند زوال الوصول ينعدم أمران: أصل القوّة، و كونها موصلةً. و ينفي بناء الدليل على انعدام أصل القوّة حتّى لايرد عليه ما مرّ من أنّ اللاوصول زمانيٌ على ما أورده عليه الشيخ؛ و لايبنى على زوال الوصول حتّى يرد. لكن يتوجّه حينئذٍ أنْ لا دليل على انعدام الميل و أصل القوّة في زمان المفارقة، إذ كما أنّ القوّة باقيةٌ حين الوصول مع زوال التحريك عنها فلِمَ لا يجوز بقاؤها مع زوال الوصول عنها ؟ !

لايقال: مثل هذا يرد على التقرير الآخر؛

لأنّا نقول: بل لايرد، لأنّ زوال الوصول ثابتٌ بالفرض.

ثم قال: «يمكن تتميم الدليل من غير حاجةٍ إلى اثبات انعدام الميل» حتّى يرد أنّه لم يثبت بعد.

٣٩. فيه نظر ! لأنّ زوال الوصول لو كان بسبب الحركة الثانية الناشئة عن الميل الثاني و الميل الثاني انّما يحدث في آن اللاوصول، على ما ذكره فالزمان الّذي بين الآنين كان بعض زمان الحركة الرجوعية لامحالة على ما ذكره الشيخ على الحجّة المشهورة فما يرد على التقرير الأوّل يرد ههنا، إلّا أنّه سقط الترديد المذكور.

٤٠. استفاد كون الوصول مستمرّاً في الزمان من قول الشارح: «ذلك لأنّ الشيء إذا كان موصلا في زمانٍ...».

أقول: مراد الشارح من «كون الشيء موصلاً في زمان» ليس هو الاتّصال الّذي أشار إليه الشيخ و ذكر أنّه حاصلٌ في آنٍ حتّى لزم من استمراره سكون المتحرّك الواصل و يلزم الدور؛ بل أراد بالإيصال ما يتناول تحصيل الوصول و تحصيل أسبابه كالحركة الأولى، فزمان الإيصال شاملٌ لزمان الحركة المنتهية إلى آن الوصول و لزمان بقاء الوصول و استمراره لو سكن، و لم يختصّ بالقسم الثاني حتّى يرد الدور. و إطلاق الألفاظ الدالّة على الإيجاد و التأثير على تحصيل اسباب الوجود و الاثر متعارفٌ بينهم كما يطلق البناء على تخمير الطين. و لا منافاة بين كون الوصول بالمعنى المذكور آنياً و بين كون الإيصال بهذا المعنى زمانياً.

ثمّ إذا أثبت كون الميل الثاني يحدث في ظرف زمان اللاإيصال الّذي هو الآن الفاصل

بين الزمانين و قد كان الوصول آنياً مقارناً للميل الأوّل و كان يمتنع اجتماع الميلين، يلزم تحقّق زمان السكون بين الآنين على ما قرّره.

٤١. بينهما فرقٌ؛ فإنّا نحسّ من الحجر الموضوع فوق اليد الثقل و المدافعة، و هذا بخلاف الحجر المتحرّك إلى فوق، إذ لا يحسّ منه حين الحركة إلى الفوق المدافعة إلى التحت.

نعم ! يتحقّق فيه مبدأ المدافعة و الميل أي: الطبيعة الحجرية. و الميل من الكيفيات المحسوسة، فلو كان موجوداً /DA23/ حين الحركة لأحسَّ به.

و الحاصل: أنّ المراد من «الميل» هو المدافعة و عدم تحقّقها متوجّهةً إلى جانب التحت في الحجر المتحرّك إلى الفوق مثلا ضروريٌ لايمكن إنكاره.

و تفصيل الكلام: إنّ هذا القائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال الاتّصال عنه، إنْ أراد أنّ المفارقة حصلت بهذا الميل أيضاً، فذلك باطلٌ بما قرّره الشيخ في الشفا و النجاة حيث قال: «فإذا انصرف عن ذلك الحدّ فلابدّ من وجود ميلٍ آخر، لأنّ حركة الذهاب و حركة الرجوع مختلفان و نستحيل حصول الحركتين المختلفتين من ميلٍ واحدٍ»؛

و إنْ أراد أنّ المفارقة بميلٍ آخر يجتمع مع الأوّل، ففيه: إنّ امتناع اجتماع الميلين قد مرّ و ثبت و سبق أنّ فإنْ قلت: يمكن أنْ يقال في دفع كلامه أيضاً: بأنّا لانقول بانعدام الميل بالمرّة، بل بانعدامه من حيث هو موصلٌ، و ذلك ممّا لا شكّ فيه؛

قلت: لو قرّر الدليل هكذا لورد عليه ما مرّ و هو: إنّ اللاوصول زمانيٌّ لا آنيٌ، فكذا اللاإيصال الذي هو لازمٌ مساوٍ له، فتأمّل !

[١٨ / ٢ ـ ١٨٦ / ٣] قال الشارح: فكان اللاإيصال الّذي هو معلوله أيضاً حاصلاً معه.

فيه بحثٌ ! لأنّ تخلّف اللاوصول عن اللاإيصال غير جايزٍ، كما أنّ تخلّف الوصول عن الإيصال غير جايزٍ. فإذا كان اللاوصول غير موجودٍ في طرف زمان المفارقة فكيف يوجد اللاإيصال في هذا الآن مع الميل الثاني ؟ !

٤٢. هذا يتوجّه على كلام الشارح حيث عمّم ظاهراً و قال مطلقاً، لأنّ الأمر الموجود

ما لم‌يرد عليه أمرٌ يعدمه فإنّه لايزول. و لوخصّ بما نحن فيه فالظاهر أنّه لم يتوجّه.

٤٣. لايخفى عليك أنّ طريان الضدّ مانعٌ عن وجود ضدٍّ آخر، فيكون داخلاً في وجود المانع، فلايحسن المقابلة؛ فتدبّر!

٤٤. أنت خبيرٌ بأنّه لم يأخذ الشارح في تقريره كون الميل الأوّل موجوداً فيه و أنّهما لايجتمعان؛ فما ذكره تقريرٌ آخر، و لايلزم الاستدراك في تقرير الشرح.

٤٥. بل الأمر بالعكس. و ذلك لأنّ المتقابلين بالعرض كالضدّين أخصّ من المتقابلين بالذات أي المتقابلين بالإيجاب و السلب، و الأخصّ دالٌّ على الأعمّ دون العكس؛ هذا.

أقول: الظاهر أنّ مراده ـ رحمه اللّه ـ: إنّ اجتماع المتقابلين بالذات أظهر فساداً و أشدّ محذوراً من اجتماع المتقابلين بالعرض، فحين يقال: لو اتحدّ الميل الموصل و آن عدمه لزم اجتماع الوجود و العدم كان أظهر ممّا يقال: لو اجتمع آن الميل الموصل و آن الميل المزيل للوصول لزم اجتماع الميلين، و أنّه محالٌ. و ليس مراده: أنّه أراد بالمتقابلين بالذات أي: الميل و عدمه المتقابلين بالعرض أي: الميلين، إذ لو كان مراده ذلك لينبغي أن يقول: لمّا كان عدم الميل الأوّل مستلزماً لوجود الميل الثاني دالاًّ عليه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني؛ فتأمّل!

٤٦. كون عدم الآن دفعياً لا يثبت به مطلوب الإمام، إذ الدفعي بمعنى مالايكون تدريجياً بالمعنى المذكور و هو أن يكون هويةً اتّصاليةً منطبقةً على الزمان. و ذلك أعمّ من أن يكون وقوعه في مجموع الزمان دون طرفه أو يكون وقوعه في طرفه أيضاً.

ثمّ أبطل الشقّ الأوّل بقوله: « فإنّ كلّ حاصلٍ بعد ما لم يكن فلابدّ من أوّل حصولٍ، لكن لا أوّل حصول /DB23/ ما لم يكن حاصلاً فيه كما ذكره الشيخ، بل أوّل حصولٍ كان عدم الآن متّصفاً فيه بأنّه حاصلٌ». و هذا احتمالٌ آخر لم يذكره الشيخ و تعرّض له الإمام، و أثبت مطلوبه منه؛ لأنّه إذا تحقّق آنٌ كان عدم الآن حاصلا فيه يلزم تتالي الآنين بالضرورة، و إلّا لو توسّط زمانٌ بين الآنين كان ذلك الزمان خالياً عن وجود الآن و عدمه؛ هذا خلف!

هذا هو كلام الإمام. و على هذا لايرد عليه ما أورده من عدم الحاجة إلى قوله: « فإنّ

كلّ حاصلٍ بعد ما لم يكن»، و كذا ما ذكره بقوله: « على أنّه ليس يلزم»... إلى آخره.

٤٧. و ذلك لأنّه إذا كان اللاوصول كالحركة زمانياً لايحدث في طرف الزمان كان اللاإيصال كذلك لامحالة، لأنّ زوال الوصول لاينفكّ عن زوال الإيصال؛ كما أنّ الإنعدام لاينفكّ عن الإعدام.

أقول: فيه نظرٌ ! لأنّ مراد الشيخ و الشارح في هذا البحث باللاإيصال و زوال الإيصال ليس إزالة الوصول، بل بمعنى عدم الميل الموصل؛ فذكر الملزوم و أريد اللازم. و قد أشار إليه الشارح المحقّق حيث قال: « و إنّما لم يذكر المحرّك الثاني أعني الوارد المتجدّد لأنّ الحجّة تتمشّي من غير ذلك، فإنّ الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما، بل لأنّ كلّ واحدٍ منهما يستلزم عدم الاخر». و لمّا كان وجود الميل الأوّل ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثاني، و صرّح بأنّ مناط الحجّة على ماقرّره الشيخ على وجود الميل الأوّل و عدمه، و من المعلوم أنّ في كلام الشيخ لم يذكر عدم الميل الأوّل صريحاً، بل إنّما ذكر زوال الإيصال الملزوم لزوال الميل الموصل. فأومأ ـ رحمه اللّه ـ إيماءً لطيفاً إلى أنّ المراد من « زوال الإيصال» في عبارة الشيخ: « زوال الميل الموصل و عدمه».

ثمّ لمّا كان عدم الميل الأوّل إنّما كان بحدوث الميل الثاني و هو آنيٌ، لأنّ الميل ليس ممّا لايوجد في ظرف الزمان كالحركة و اللاوصول، فيكون عدم الميل الأوّل آنياً؛ لأنّ آن حدوث الميل الثاني ينعدم الميل الأوّل. و حينئذٍ لابدّ بين الآنين من زمانٍ هو زمان السكون، إذ لايتصوّر الحركة بدون الميل أصلاً. و يشبه أن يكون المراد بزوال الإيصال هو وجود الميل الثاني، فلاحاجة إلى توسّط عدم الميل الأوّل؛ و صار حاصل الدليل: إنّ الميل الموصل من حيث أنّه موصلٌ موجودٌ آن الوصول، الّذي لاشكّ في أنّه آنيٌ، لأنّه يحصل بعد انقطاع الحركة و الميل المعدم له موجودٌ في آنٍ آخر. و لا يتتالي الآنان، فلابدّ من زمانٍ هو زمان السكون لامحالة.

فإن قلت: لعلّ وجود الميل الثاني و عدم الميل الأوّل كعدم الآن المتوسّط بين المبدأ و المنتهى ممّا لم يتصوّر وجوده في طرف الزمان، فإنّ ذلك لم يستدلّ عليه الشيخ و لا

الشارح؛ بل إنّما ذكر الشارح ذلك على أنّه مقدّمةٌ مسلّمةٌ؛

قلت: الميل الثاني لو لم يكن حادثاً في طرف زمان المفارقة فكيف تحدث منه المفارقة و حركة الرجوع و الانعطاف ؟ !

و الحاصل أنّا نعلم بالضرورة أنّه متى لم يحدث الميل في طرف زمانٍ لم يصر ذلك الزمان زمان الحركة المنطبقة عليه. و هذا هو الاعتراض الثالث من الإمام الّذي نقله الشارح آخر الفصل، لكن لا بتوجيه الشارح، بل بتوجيه صاحب المحاكمات.

ثمّ لو كان الأمر على ما فهمه صاحب المحاكمات /DA24/ من أنّ اللاإيصال بمعنى زوال الوصول و كان في قوّة اللاوصول لزم التنافي بين كلامي الشيخ أيضاً حيث ظهر من اعتراضة على الحجّة المشهورة أنّ اللاوصول و المفارقة زمانيٌّ كالحركة. و في تقرير حجّته صرّح بكون اللاإيصال آنياً، و كذا فيما سيجيء حيث قال: «إنّما يجب أن يقال: صار غير موصلٍ و لا يجب أن يقال على ما يقولون: صار مفارقاً»... إلى آخر ما قال هناك.

٤٨. إشارةٌ إلى ما ذكر من منع استدعاء حدود المسافة حدود الحركة.

هذا؛ و أنت خبيرٌ بضعفه بما مرّ أيضاً.

أقول: و أيضاً لايخلو إمّا أنْ يستدعي حدود المسافة حدود الحركة، أو لا؛ فعلى الأوّل لايرد المنع، و هو ظاهرٌ؛

و على الثاني يكون حركةً واحدةً مستقيمةً. أمّا وحدتها فظاهرٌ؛ و أمّا استقامتها فلأنّ المراد «بالحركة المستقيمة» في عرفهم مطلق الحركة الآنية، لا ماوقع على خطٍّ مستقيمٍ.

نعم! يمكن أن يقال: كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهيةٍ لا يستلزم تناهي المسافة حتّى يلزم بطلانها لجواز أن يكون الحافظ للزمان حركةً دوريةً، كحركة الشعلة الجوالّة.

و أنت تعلم أنّه لايحتاج في هذا الإيراد إلى كون الحركة واقعةً على سطح مربعٍ أو مثلّثٍ، بل لووقع على سطحٍ مستديرٍ كان أظهر. فُعلم أنّ كلامه مبنيٌّ على الغفلة عن هذا الإيراد، بل بنائه على التزام تحقّق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركةً واحدةً

٤٩. تفصيله: إنّ قلّة المعاوقة في الأصغر يوجب أن تكون حركته أسرع من حركة

الأعظم. و سرعة الحركة قد يكون بقصر الزمان، و قد يكون بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة، و قد يكون بازدياد عدد الدورات كما في الحركة الوضعية؛ ففيما نحن فيه إنْ كان التفاوت في السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة، و إنْ كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة أنّ انقطاع الزمان أو المسافة ملزومٌ لانقطاع الحركة، و إنْ كان باعتبار ازدياد عدد الدورات فتنقطع الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها.

و أقول: فيه نظرٌ بعدُ! و هو أنّ ازدياد عدد الدورات إنّما يستلزم انقطاع الأقلّ دورةً إذا كان الاختلاف واقعاً في الجانب الغير المتناهي، و لِمَ لايجوز أن يكون التفاوت و الاختلاف وقع في اثناء الحركة بأن تكون بازاء دورةٍ واحدةٍ من البطيئة دوراتٌ متعدّدةٌ من السريعة كما في حركة الفلك الثامن و التاسع؟! ضرورة أنّ دورات الأولى أنقص من الثانية بكثيرٍ. مع أنّه لايلزم الانقطاع، لأنّ بازاء كلّ دورةٍ من الثامن دورات كثيرة من التاسع.متصلةً. و هذا بعيدٌ عن

٥٠. يظهر من هذا الكلام الّذي ذكره في توجيه كلام الشيخ أنّ ازدياد الغير المتناهي على الغير المتناهي في الخارج محالٌ مطلقاً سواءٌ كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي أو في الجانب المتناهي.

أمّا الأوّل فظاهرٌ؛

و أمّا الثاني فلأنّا إذا طبّقنا الجانب المتناهي من أحدهما على الجانب المتناهي من الآخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتناهي. و أمّا إذا لم يكن ذلك الازدياد في الخارج، فإنْ كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي فيكون باطلاًبالضرورة، و إلّا فلايلزم بطلانه.

أقول: فيه بحثٌ ! لأنّ بطلان الأوّل إنّما يكون بالانطباق، و الانطباق الوهمي لو كان كافياً في ظهور الخلف في الأوّل فيكفي /DB24/ في الثاني، بأن نطبّق الطرف المتناهي من أحدهما على الطرف المتناهي من الآخر كما في صورة كون الازدياد في الخارج؛ هذا.

و يمكن أن يقال في الأوّل بكون الانطباق متحقّقاً بحسب الوجود في نفس الأمر،

فإنّهما يوجدان متطابقين هيهنا بدون تعمّلٍ منّا، بخلاف الثاني؛ فتدبّر فيه؛

و هيهنا كلامٌ آخر؛ و هو أنّ الحركة و الزمان الممتدّين غير موجودين في الخارج، إنّما وجودهما في الخيال؛ و البرهان كما دلّ على امتناع وجود الامتداد الغير المتناهي في الخارج يدلّ على امتناع وجوده في الخيال أيضاً، فليس ثمّة حركةٌ غير متناهيةٍ و لازمان غير متناهٍ يظهر بالتطبيق انتهائه.

تأمّل في هذا المقام، فقد بقي بعدُ خبايا في زوايا!

٥١. بل بنائه على ما تقرّر أنّ العناصر يوجد فيها ميلٌ مستقيمٌ، و يمتنع اجتماع الميل المستقيم و الميل المستدير إذا كان كلٌّ منهما طباعياً و قد مرّ ذلك. و الأجسام منحصرةٌ في الفلكي و العنصري، فإذا لم يكن المتحرّك بالحركة الدورية جسماً عنصرياً فلابدّ أن يكون جسماً سماوياً.

٥٢. لايخفى أنّ ما مرّ هو أنّ الحركات المتعدّدة بالفعل لا يحفظ الزمان، فالمراد «بالحركات» هيهنا ما يكون تعدّدها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتّصل، فلاتناقض أصلاً.

٥٣. هذا الجواب على تقدير صحّته مشتركٌ بين الدليل و بين صورة النقض، لأنّه إذا لزم من اتفّاق الجزء و الكلّ في المهيّة تشابهه له في التأثير عند انفصاله عن الكلّ بناءً على أنّ اشتراك الملزومات يقتضي اشتراك اللوازم كذلك لزم التشابه في التأثير و الانفعال.

و إنْ قيل: لعلّ اتصاله بالكلّ شرطٌ للانفعال كذلك؛

نقول: الاتّصال شرطٌ للتأثير، و إلّا فما الفرق ؟ و كذا الكلام في كونها آلةً و واسطةً.

٥٤. و كذا النفوس الأرضية النباتية و الحيوانية.

٥٥. في هذا الجواب نظرٌ و تأمّلٌ ! لانّهم صرّحوا بأنّ صدور بعض الافاعيل من النفس لا يتوقّف على المادّة، و جعلوا كثيراً من الكرامات و المعجزات من هذا القبيل. و في الحديث: «إنّ العين حقٌّ !». و نسبوا هذا التأثير إلى النفس بدون مدخلية البدن؛ و لهذا قال بعضهم: العقل ما لايتوقّف شيءٌ من أفعاله على المادّة، و النفس ما يتوقّف أفعاله على المادّة في الجملة بمعنى الإيجاب.

و أمّا قوله: « العقل قد يتوقّف فعله على وجود المادّة بل و على استعدادها»؛

فجوابه: أنّه فرقٌ بين مايكون المادّة محلّاً لتأثير الفعل كما في هذه الصورة و بين مايكون آلةً لفعله، كما نفوه. و أيضاً: لاشكّ أنّ للنفوس الكمّلة تأثيراتٍ بعد المفارقة عن البدن، و لهذا يحصل للزائرين لهم ما لايحصل لغيرهم.

أقول: و يمكن دفع النظر الأوّل و الثاني بما تقرّر عند المشّائين من أنّ النفس إنّما تحدث بحدوث البدن؛ و بما ثبت عندهم من أنّ النفس مهيّةٌ نوعيةٌ، و أنّ المهيّة النوعية لا يتكثّر إلّا بتكثّر المادّة على ما مرّ مراراً. لكن اثبات هذين الأصلين مشكلٌ؛ فتأمّل !

٥٦. الأصوب أنّ مرادهم « بالمنشور» هيهنا غير هذا المعنى و هو الكرة الّتي قطع طرفاها المتقابلان، فإنّ هذا المعنى هو المناسب للحلق و الدفوف؛ فتأمّل!

٥٧. هذا الكلام حقٌّ بناءً على أنْ يراد بالأين النسبة إلى ما هو المكان بمعنى السطح، أو بمعنى البعد الموجود أو الموهوم.

لكن حينئذٍ يتوجّه اشكالٌ، بيانه: أنّهم صرّحوا بأنّ المتحرّك بالعرض ليس له حركةٌ أخرى حقيقةً غير الحركة العارضة للمتحرّك بالذات، بل ليس هيهنا سوى حركةٍ واحدةٍ قائمةٍ بالسفينة /DA25/ مثلاً، و إنّما نسبت إلى الجالس بواسطة العلاقة الّتي بينهما مجازاً. و على ما حقّقه تكون هيهنا حركتان، احديهما ناشئةٌ عن ذات المتحرّك و هي حركة السفينة، و تسمّى بالحركة بالذات، و ثانيهما غير ناشئةٍ من ذات المتحرّك بل عن ذات ما يجاوره و تسمّى بالحركة بالعرض. و كلتاهما قائمتان بما نسبت إليه حقيقةً. و يكون بالذات و بالعرض بمعنى نفي الواسطة في الثبوت و اثباتها فيه دون العروض على ما هو المشهور.

و لايبعد أنْ يقال: إنّ القوم حيث حكموا بأنّ هيهنا حركةٌ واحدةٌ عارضةٌ للسفينة حقيقةً تنسب إلى جالسها بالعرض أرادوا « بالحركة»: الانتقال بما يسمّى مكاناً لغةً أي: ما يعتمد عليه المتمكّن مسامحةً، لظهوره و عدم الاختلاف فيه. ثمّ بعد تحقيق المكان و الحركة الأينية يظهر حقيقة الحال؛ و له نظائر كثيرة في كلامهم.

و قول صاحب المحاكمات: « إنّ الجالس ينتقل عن مكانه»، أراد به المكان المصطلح،

فلا منافاة.

فإنْ قيل: لايكفي للحركة الأينية تبدّل المكان فقط، بل لابدّ أن يكون ذلك التبدّل صادراً من ذلك المتحرّك حتّى لا ينتقض بالطير الواقف في الريح الهابة؛

قلت: تحقيق مهيّة الحركة يقتضي أن يكون إذا كان شيءٌ مّا بحيث إذا فرض كلّ آنٍ في اثناء تغيّر حاله كان له فردٌ من مقولةٍ لايكون له قبلٌ و لابعدٌ كان متحرّكاً في تلك المقولة. و أمّا كون ذلك بفعله أو بفعل غيره فلاتقتضيه مهيّة الحركة؛ فتأمّل!

٥٨. فيه بحثٌ ! لأنّ كون الحركة بالذات لايقتضي أن يكون مبدء الحركة قائماً بذلك المتحرّك. ألا ترى أنّ الرامي إذا رمى سهماً لم تكن الإرادة قائمةً بالسهم، مع أنّ السهم كان متحرّكاً بالذات لابالعرض ؟ !

فالصواب أن يقال: لابدّ في المتحرّك بالذات من أن يكون الميل قائماً به حقيقةً، و في الحجر المذكور لم يكن الميل إلى موضع إرادة الحامل موجوداً فيه لوجود الميل فيه إلى السفل على ما يحسّه الحامل؛ و قد تقرّر امتناع اجتماع الميلين المختلفين.

٥٩. فيه اشارةٌ إلى أنّ السكون في قول الشارح: «أو سكوناً» إنْ لم يكن فضلاًليس هو الحقيقي، بل السكون المقابل للحركة الإضافية أي: السكون المحسوس، لأنّ الحسّ إنّما أحسّ بالحركة و السكون من جهة الإحساس يتجاوز عن سمتٍ معيّنٍ و عدم تجاوزه عنه، و أمّا تجاوزه عن مكانه الحقيقي و هو السطح الباطن فغير محسوسٍ فيما نحن فيه. و لو حمل السكون على السكون الحقيقي لاشكّل الأمر في إقامة الكواكب المتحيّرة و وقوفها حيث لزم السكون حقيقةً في الأفلاك.

و ربما يجاب عن الإشكال بمنع جواز اجتماع الحركتين المختلفتين، و السند بأنّا إذا فرضنا أنّ شخصاً كان على السفينة على وجهٍ لايتحرّك بحركة السفينة بأنْ كان مصلوباً من موضعٍ مرتفعٍ بحيث يماسّ سطح السفينة قدميه فلاشكّ أنّ ذلك الشخص كان ساكناً بالضرورة مع أنّ حاله مثل حال ما فرض كونه متحرّكاً على خلاف السفينة حركةً مساويةً لحركتها، بل هذا الشخص في حركة القدم لايقصد سوى المدافعة مع السفينة لاتتحرّك بحركته، ففي هذه المدافعة حفظ نفسه عن أن يتحرّك بحركة السفينة لا أنّه يتحرّك حركةً

مخالفةً. و الظاهر أنّ هذه مكابرةٌ ممنوعةٌ.

ثمّ على الجواب الثاني يندفع الإيراد عن القائلين بأنّ المكان هو البعد بالصورة المذكورة، إذ لاشكّ أنّه لايتبدّل بعد الشخص مع أنّه كان متحرّكاً، و هو ظاهرٌ دون الأوّل؛ لأنّه كان متحرّكاً حركةً حقيقةً على ما هو المفروض، فيجب تبدّل مكانٍ حقيقةً، و ليس كذلك؛ فتأمّل جدّاً. /DB25/

بل الحقّ في جواب هذا الإيراد أن يقال: حركة الشخص على خلاف السفينة إنّما يسلم على أن يكون حركة في المكان اللغوي أي: ما يعتمد عليه الشيء، و أمّا حركته حركةً أينيةً فغير ممنوع.

٦٠. فيه نظرٌ؛ لأنّه إنْ أراد بكون وجود المحويّ واجباً مع وجوب الحاوي معيّةً ذاتيةً فلزومه ممنوعٌ؛ إنّما يلزم ذلك لو وجب في المتلازمين أنّه إذا أوجب أحدهما في مرتبةٍ وجب الآخر في مرتبته. و ليس كذلك، ضرورة أنّ المعلول الأوّل لايجب في مرتبة وجوب الواجب بل كلّ معلولٍ بالنسبة إلى علّته المستقلّة كذلك حيث كان بينه و بينها تلازمٌ و لم يكن واجباً في مرتبتها. و إنْ أراد المعيّة الزمانية فبطلان اللازم ممنوعٌ؛ كيف و في زمان وجوب الحاوي وجب وجود المحويّ إذا كان الحاوي علّةً موجبةً له كما هو المفروض.

و الحاصل: أنّ معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء الملزوم للزمان؛ أي: لم يكن زمانٌ ينفكّ فيه اللازم عن الملزوم و لا يقتضي ذلك عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة و إلّا لم يتحقّق التلازم بين المعلول و علّته؛ فتأمّل!

٦١. فيه نظرٌ، لأنّ المراد من كلمة «إذا» إنْ كان هو الزمان كما هو الظاهر منها فمسلّمٌ، لكن قوله: « فقد وجب الحاوي و لم يجب وجود المحويّ بعد»، إنّما المراد منه بعدية وجوب وجود المحويّ عن وجوب وجود الحاوي بعديةً بالذات لا بالزمان، لأنّ تقدّم العلّة على المعلول إنّما هو بالذات فلامنافاة بين تقدّم عدم الخلأ على وجوب وجود المحويّ بالذات و كونه معه بالزمان.

و الحاصل : أنّ عدم وجوب المحويّ إنّما يلزم بحسب المرتبة لا في الزمان، و هو

بحسب المرتبة لايستلزم عدم الخلأ بل إنّما يستلزم بحسب الزمان، و إنْ كان المراد منه المرتبة فالمنع ظاهرٌ.

٦٢. إذا كان معيّة الملزوم لايستلزم معيّة اللازم على ما اعترف به فمعيّة وجوب عدم الخلأ مع وجوب الحاوي كيف يستلزم معيّة وجوب المحويّ أيضاً مع وجوبه ؟ ! على ما قال في التقرير الأوّل في الجواب عن النقض. و كذا كيف يتمّ ما ذكره بقوله: «إذ يكفي أنْ يقال... إلى آخره».

و الحاصل: أنّ هذا المنع كما يدفع السؤال الّذي ذكره يهدم بنيان ما ذكره في التقريرين و ادّعى تمامه و صحّته !

٦٣. الجواب عنه: إنّ خلق عدم الحاوي كأنّ انتفاء الخلأ لازماً له، و وجود الجسم الّذي كان محويّاً لو وجد الحاوي و كان داخلاًفيه ليس له مدخلٌ في استلزامه لعدم الخلأ، بل مقارنته لعدم الخلأ على سبيل الاتفاق. و عدم الخلأ إنّما يكون لازماً لعدم الحاوي فقط، حتّى لوكان في هذا التقدير أي: تقدير عدم الحاوي لو كان الجسم المفروض أنّه محويّ معدوماً بقي عدم الخلأ بحاله. بل نسبة هذا الجسم المفروض و جميع الأمور الموجودة حين هذا التقدير إلى عدم الخلأ في كون الجميع أموراً متحقّقةً مقارنةً لامرٍ ضروريٍ هو عدم الخلأ على السواء؛ و من المعلوم أنّ جميع تلك الأمور ليست مستلزمةً لعدم الخلأ. و أمّا عند وجود الحاوي و ملئه له لو لم يتحقّق المحويّ يلزم وجود الخلأ، فعدم الخلأ يلزم وجود المحويّ من حيث كونه محوياً يملأ مقعّره؛ فتأمّل ! /DA26/

٦٤. يمكن تقرير الدليل بأنّه على تقدير كون الحاوي علّةً للمحويّ كان إمكان المحويّ في مرتبة وجود الحاوي، و لم يجب وجود المحويّ بعدُ، فلم يجب عدم الخلأ. لان وجوب عدم الخلأ في هذه المرتبة لم يتصوّر بانتفاء الحاوي و المحويّ معاً على هذا الفرض، بل إنّما هو بوجوب المحويّ مع الحاوي. فإذا لم يتحقّق الوجوب للمحويّ فلم يجب أيضاً عدم الخلأ، لأنّ عدم الخلأ إنّما يتصوّر على وجهين بانتفاء الحاوي و المحويّ معاً، و ذلك لايتصوّر في المرتبة المذكورة في فرضنا هذا و يتحقّق المحويّ مع الحاوي. فإذا انتفى الأوّل على ما بيّنّا انتفى الثاني أيضاً، لأنّ وجوب المحويّ و وجود المحويّ و وجود مفقود

في هذه المرتبة. ففي هذه المرتبة لم يتحقّق عدم الخلأ و لايكون عدمه واجباً؛ هذا خلفٌ !

و على هذا التقرير يندفع كثيرٌ من الشبه و لا يـرد النـقض بـصورة كـون المـحويّ معلولاً لعلّةٍ أخرى غير الحاوي، إذ إمكانه في تلك المرتبة لايوجب إمكان الخلأ على ما قرّرنا أنّه يلزم إمكان الخلأ إذ إمكان العلّة هي الحاوي؛ فتأمّل !

٦٥. هذا أيضاً منه يشيّد أركان ما أوردنا عليه؛ فتأمّل !

٦٦. قد عرفت ما عليه !

٦٧. يمكن دفع الإشكال على تقريره حيث قال: « المراد بـالوجوب الوجـوب فـي الجملة أعمّ من أن يكون بالذات أو بالغير و بالإمكان صرف الإمكان المقارن للعدم» بأن يقال: المراد بالتلازم هيهنا مطلق المصاحبة، و لاشكّ أنّ عدم الخـلأ مـلزومٌ مـصاحبٌ للمحويّ المعيّن الموجود، و إنْ كان ممكناً بحسب ذاته أن يتحقّق عدم الخلأ بمحويٍّ آخر بدله، لكنّه غير موجودٍ، و هذا ظاهرٌ. لكن هذا التقرير قد علمت أنّه لم يتمّ.

ثمّ أقول في دفع الإشكال عن التقرير الّذي قرّره الشارح حيث كان المراد الوجوب بالذات و الإمكان بالذات بان يقال: على تقدير كون الحاوي علّةً لهذا المحويّ المعيّن كان في مرتبة وجوب الحاوي يتحقّق إمكان ذلك المحويّ بلاشبهة. فنقول: كذلك يتحقّق في تلك المرتبة إمكان مطلق المحويّ اللازم لعدم الخلأ، إذ لو تحقّق وجوب مطلق المحويّ في تلك المرتبة فإمّا بالذات و هو ظاهر البطلان، لأنّ المحويّ من الممكنات و ليس واجباً بالذات في مرتبةٍ أصلاً؛ و إمّا بالغير، فإمّا أن يكون ذلك الغير هو الحاوي فيلزم مـقارنة وجوب المعلول مع علّته، هذا خلفٌ؛ و إمّا أن يكون أمراً آخر، فذلك الأمر لايخلو: إمّا أن يقتضي المطلق في ضمن ذلك الفرد، فيرجع الكلام إلى ماذكرنا؛ أو في ضمن فردٍ آخر، فيلزم اجتماع المحويّين في داخل الحاوي و هذا ملزومٌ لتداخـل الأجسـام؛ و إمّـا أن يقتضي لا في ضمن فردٍ؛ فإمّا أن يقتضي بشرط الإطلاق و الإبهام فيلزم تحقّق المبهم في الخارج؛ و إمّا أن تقتضي المطلق لابشرط شيءٍ و تحقّقه في ضمن المحويّ المعيّن فيكون المحويّ المعيّن من حيث إنّه معيّنٌ معلولاً للحاوي؛ و إمّا من حيث الذات، فكان معلولا للغير. و به يثبت الاحتياج إلى علّةٍ غير الحاوي و يتمّ المطلوب بضمّ أنّ المحويّ ليس علّةً

للحاوي.

و بوجهٍ أخصر: إمّا بالذات /DB26/ و هو محالٌ؛ و إمّا بالغير، و هو الحاوي فيلزم ما ذكرنا؛ و إمّا غيره و هو خلاف الفرض، إذ المفروض إنّ علّة المحويّ هو الحاوي ليس إلّا؛ فتأمّل!

٦٨. يمكن أن يقال: ليس مقصود الشارح أنّ في التقدّم بالطبع لابدّ أن يستلزم المتأخّر للمتقدّم و المحويّ هيهنا لايستلزم الحاوي من حيث الذات، كيف و كون المتأخّر مستلزماً للمتقدّم مشتركٌ بين التقدّم بالطبع و التقدّم بالعلّية ؟ !

فإنْ قيل بجواز التعدّد في العلل المستقلّة؛

قلنا بجواز التعدّد في العلل الناقصة.

فإنْ قلت: لو تعدّد العلل الناقصة كان العلّة بالحقيقة هي القدر المشترك بين الخصوصيات، فلم يتعدّد العلّة الناقصة حقيقةً بخلاف صورة تعدّد العلل المستقلّة، إذ لايمكن أن تكون العلّة المستقلّة للمعلول الشخصي أمراً كلّياً مبهماً لمّا تقرّر أنّ فاعل الواحد بالعدد لابدّ أن يكون واحداً بالعدد؛

قلت: تعدّد العلل المستقلّة كما جاز أن يكون بتعدّد الفاعل نفسه كذلك جاز أن يكون بتعدّد الشرط و غيره أيضاً، و حينئذٍ كان العلّة الفاعلية و إنْ كان واحداً معيّناً لكن الفاعل منضمّاً إلى شرطٍ مّا أمرٌ كلّيٌ، و لامحذور فيه. مع أنّ تعدّد الفاعل و لو على سبيل البدلية لم يجوّزه الشيخ. و لو لامخافة الاطناب لأوردناه.

و تمام تحقيق ذلك يُطلب من حواشينا على التجريد.

و لنرجع إلى المقصود؛ و نقول: مقصود الشارح إنّ عدم العكس و هو عدم استلزام المتقدّم للمتأخّر معتبرٌ في مفهوم التقدّم بالطبع، و هيهنا لم يتحقّق ذلك؛ لأنّ الحاوي ليس علّةً يمكن تحقّقه بدون المحويّ، و إلّا لزم تحقّق الخلأ. و هذا هو الفرق المشهور بين التقدّم بالعلّية و التقدّم بالطبع، لا ما حمل عليه كلام الشارح !

و أقول: لكن يرد عليه أنّ هذا الاستلزام ناشٍ من خصوصية المادّة، و ذلك لاينافي كون التقدّم بالطبع كما في تقدّم الجزء الصوري.

٦٩. بل هذا عين الجواب! إذ لا يتمّ الجواب إلّا به. لأنّ السائل أخذ كون مامع المتأخّر متأخّراً، و الجواب ليس إلّا منع هذا.

٧٠. الجواب عنه: إنّ الشارح ـ رحمه اللّه ـ لم يقصد بدفع النقض إتمام الدليل الّذي ذكره الإمام، و لهذا قال: « أمّا تعليله المذكور فباطلٌ»، فإنّ الاستدلال الذي ذكره الإمام كان باطلاً عنده. لكن لمّا كان ماذكره الإمام في مقام نقض التعليل الّذي ذكره كان إيراداً على الشيخ أيضاً، حيث قال بقيام الصور العلمية بذاته ـ تعالى؛ و ذلك ينافي ما قد تحقّق عنده من امتناع كون الشيء فاعلاً قابلاً بالقياس إلى شيءٍ واحدٍ أراد بالتمسّك باختلاف الجهات و الاعتبارات دفع هذا الاعتراض من الشيخ. فلو أجرى مثل ذلك في الدليل الّذي أورده الإمام من عند نفسه و يلزم اختلاله و بطلانه فلا يضرّ الشارح، بل كان مؤيّداً لمّا ادّعاه من بطلان التعليل الّذي أورده؛ هذا.

ثمّ لمّا كان التردّد /DA27/ في النقل الّذي ذكره الإمام عن الشيخ ضعيفاً لأنّ ما ذكره الشيخ في ذلك الموضع كان صريحاً فيما فهمه الإمام و نقل عنه، على ما سيظهر، و لهذا أورد هذا الإيراد على الشيخ الشارح هناك، و كان الجواب الّذي ذكره هيهنا غير مرضيّ عنده و لهذا لم يجب عنه هناك قال: « على أنّ الحقّ في ذلك ما سنذكره أي: في تحقيق علم الواجب : أنّه ليس بارتسام الصور فيه، بل بارتسام جميع الصور في العقول؛ و كانت العقول حاضرةً عنده مع تلك الصور».

٧١. على هذا لايرد ما قيل في المشهور في الصور القائمة بموادّ الأجسام إنّه لايلزم من كون المادّة واسطةً في صدور الآثار عن تلك الصور أن يكون للوضع التابع للمادّة مدخلٌ في ذلك الصدور، و لوسلّم أنّ للوضع مدخلاً فيها فلايلزم أن يكون ذلك وضعاً بين مادّتها و بين ما يؤثّر فيها. و كذا لايرد على الصور القائمة بذاتها أي: النفس إنّ اللازم كون فعلها موقوفاً على الجسم الّذي هو آلتها. و لايلزم من مجرّد ذلك أن يكون بمشاركة الوضع أي: وضع ذلك الجسم.

ثمّ اعلم ! أنّ المراد من كون التأثير عن الصور القائمة و غير القائمة بمشاركة الوضع أنّه بمدخلية وضعٍ لمادّة تلك الصورة القائمة و مادّة جسمٍ يتعلّق به الصورة الغير القائمة أي:

البدن بالقياس إلى ما يؤثّر فيه.

هذا إذا كان التأثير في الجسم المجاور؛ أمّا إذا كان التأثير في الجسم القائم بـمادّته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الّذي كان من قبل المادّة القائمة به كافيةٌ. و أمّا قولهم: « لابدّ من وضعٍ بين المؤثّر و ما يؤثّر فيه»، فيتناول تلك الصورة أي: صورة كون الصور المؤثّرة حالّةً في المادّة، بل في الجسم؛ غاية الأمر إنّ وضع كلّ واحدةٍ بالقياس إلى الأخرى هو وضع الأخرى بالقياس إلى الأولى، فإنّ كون أحدهما حالّاً فيه بتمامه و ساريا فيه وضعٌ له بالقياس اليه. كما أنّ كون الآخر محلّاً له أيضاً وضعٌ له بالقياس إلى الحالّ فيه.

و أمّا قول صاحب المحاكمات: « و لاشكّ أنّ مثل هذه الهيئة لا يعرض لمّا ليس بجسمٍ و شيءٌ من الهيولى و الصورة ليس بجسمٍ»، فمراده أنّ الصورة ما لم يصر جسماً لم يحصل لها تلك الهيئة كما في هذا الفرض إذ حصول الجزء متقدّمٌ على حصول الكلّ. و أمّا تأثير النفس في آلتها و جسمها فيتوقّف أيضاً على قوى قائمةٍ بتلك الآلة، و لهذا قال الشارح: « لكن النفس إنّما جعلت خاصّةً بجسم بسبب انفعالها من حيث هي نفسٌ إنّما يكون بذلك الجسم و فيه»... إلى آخره.

و على ما قرّرنا ظهر صدق قول الشارح حيث قال على الإطلاق: « فقد ظهر أنّ الصور إنّما تفعل بمشاركة الوضع».

٧٢. لم يثبت فيما مرّ إلّا أنّ النفس لايكون معلولاً أوّلاً حتّى يصدر عنه أوّل الأجسام بناءً على أنّ فعله يتوقّف على الجسم، فيلزم الدور. أمّا أنّها بعد أن تقارن بدنها و يتعلّق بها فلايجوز أن يصدر عنها الجسم فلم يثبت، فلايصحّ قوله: «فـاذن يـثبت أنّ كـلّ جسـمٍ لايكون علّته إلّا العقل». و لعلّ مراده: أنّه يثبت أنّ تأثير النفس إنّما يكون بمشاركة وضعٍ بين جسمها و بين ما يؤثّر فيه، فلو صدر عنها جسمٌ و صدور الكلّ مسبوقٌ بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة قبل صدور الجسم، و الصورة قبل الجسم لم يكن لها وضعٌ بينها و بين غيرها أصلاً. لكن لوكان مراده ذلك لينبغي أن يذكر النفس مـع الصـورة /DB27/ و الهيولى.

و نقول: إنّ هذا الدليل يدلّ على أنّ علّة الجسم لايجوز أنْ تكون الهيولى و لا الصورة و

لاالنفس، و لم يفعل كذلك؛ بل ذكر النفس مع الجسم و الواجب؛ و الأمر فيه هيّنٌ !

٧٣. معنى قول الشارح: « فهي من حيث الوجود تابعةٌ لذلك الوجود»: إنّ فعلية الماهية في نفس الأمر بعد وجودها، و إنْ كان بحسب اعتبار العقل كان الأمر بعكس ذلك.

أمّا الأوّل فلما تقرّر في المشهور إنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، و الثبوت هو الوجود، فكون الإنسان إنساناً متفرّعٌ على كونه موجوداً في نفس الأمر؛

و أمّا الثاني: فلانّ عند اعتبار العقل كان الأمر بالعكس، لأنّ العقل يتصوّر المهيّة معرّاةً عن جميع ما يغايرها، ثمّ يصفها بالصفات من الوجود و غيره؛ و ذلك لأنّ المهيّة من حيث هي ليست إلّا هي. و هذا مذهب بعضٍ من أفاضل المتأخّرين، و كلام الشارح ظاهر الانطباق عليه. و على هذا لايرد ما أورد عليه؛ لأنّ القول بكون الشيء إنساناً متأخّرٌ عن كونه موجوداً بحسب نفس الأمر و لا يقتضي مغايرة الإنسانية للوجود في الخارج العيني.

و لو كان المراد بالخارج الخارج العيني نقول: قد صرّح الشيخ بتقدّم الطبيعة لابشرط شيءٍ كالجنس على الطبيعة بشرط شيءٍ كالنوع مع تصريحه في مواضع باتّحادهما خارجاً، و ذلك على أن يكون التقدّم الذاتي راجعاً إلى الأحقّية ظاهرٌ. و قد عرفت استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب إذ يجوز أن يكون وجودٌ واحدٌ و كان أحد الطبيعتين به أحقّ من الآخر.

و الحاصل: أنّ التغاير بالاعتبار يكفي للتقدّم الذاتي.

٧٤. ليس الإمكان و الوجوب كيفية نسبة الوجود الثابت للمهيّة بالفعل إلى المهيّة حتّى يتأخّر عن الوجود أي ثبوته للمهيّة، و كذا الوجوب. و الحاصل: أنْ ليس المراد كون مفهوم الإمكان و الوجوب مع الوجود حتّى يقال انّهما متأخّران عن الوجود فكيف كانا معه في المرتبة ؟ ! بل المراد اتّصاف المهيّة بهما لا وجودهما في العقل بدون كونهما صفةً للمهيّة؛ و كون ذلك متأخّراً عن الاتّصاف بالوجود غير ظاهرٍ.

نعم !، يتوجّه انّهما بهذا الاعتبار متقدّمان على الوجود؛ أمّا الإمكان فلما تقرّر فيما سبق أنّه علّةٌ للافتقار و الافتقار متقدّمٌ على الإيجاد المتقدّم على الوجود؛ و أمّا الوجوب

فلما تحقّق أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ هذا.

و أمّا توجيه جعل التعقّلين في ثالثة المراتب و تارةً في ثانية المراتب فهو أنّ الصفات ينقسم قسمين:

أحدهما: مايكون تابعاً لنفس المهيّة و لايقتضي ذواتهما تابعيتها للوجود إلّا من جهة أنّ المهيّة فرضت تابعةً للوجود و الامكان. و الوجوب من هذا القبيل، إذ لا توقّف لهما على الوجود؛ بل إنّما توقّفهما على المهيّة الموصوفة بهما؛

و ثانيهما: ما يكون تابعاً للوجود و تابعيتها للمهيّة لو كانت فإنّما هي على تقدير كون الوجود تابعاً للمهيّة و التعقّل، و العلم من هذا القبيل. فعلى تقدير جعل المرتبة الأولى للوجود وقع التعقّل مع نفس المهيّة في المرتبة الثانية و الوجوب و الإمكان التابعان للمهيّة دفن في المرتبة الثالثة. و على تقدير جعل المرتبة الأولىٰ للمهيّة كان الأمر بعكسٍ؛ هذا.

فإنْ قلت: التعقّل صفةٌ زائدةٌ للمهيّة كانت متأخّرةً عنها بالضرورة؛

قلت: تعقّل الذات عين الذات و ليس صفةً زائدةً على الذات على ما مرّ و سيشير إليه الشارح. و أمّا تعقّل الغير فيمكن أن يقال: تعقّل المبدأ الأوّل بالعلم الحضوري، فيكفي فيه حضور الواجب و وجود العقل، و ذلك لا يتوقّف على ارتسام صورةٍ حتّى تتأخّر عن المهيّة الموصوفة بها.

و الحاصل: أنّ تعقّل العقل المبدأ الأوّل لا يتوقّف على أمرٍ متأخّرٍ عن وجود المبدأ و وجوده، بل لاتوقّف له إلّا عليهما؛ فلايلزم تأخّره عن المرتبة الثانية.

فإنْ قلت: الوجوب و الإمكان كما كان صفةً للمهيّة فكان صفةً للوجود أيضاً على ما صرّح به الشارح، فلابدّ من تأخّر هما عنه أيضاً؛

قلت: الكلام في الوجوب و الإمكان الّذي من صفة الذات بالقياس إلى الوجود. أو نقول: لعلّ اتّصاف الوجود بهما بالعرض موصوفهما الحقيقي نفس المهيّة.

و بما قرّرنا و حقّقنا يظهر ذلك التميّز بين الصحيح و الفاسد ممّا ذكره صاحب المحاكمات عند قوله: «و الأنسب»؛ فتأمّل ! /DA28/

۷۵. لايخفى على أحدٍ أنّ توقّف الشيء على الإضافة و النسبة إمّا باعتبار أنّ الخارج أو

نفس الأمر ظرف نفسه محالٌ باعتبار أنّ الخارج أو نفس الأمر ظرف وجودها. فعلى الثاني لاشكّ في توقّفها على وجود الطرفين ضرورة توقّف وجود النسبة على وجود الطرفين. و على الأوّل كان يتوقّف على وجود المنسوب إليه بالضرورة في ظرف الاتّصاف. و أمّا وجود المنسوب فيقضيه أيضاً، لكن لايلزم أن يكون ظرف الاتّصاف و هذا ممّا صرّح به الشيخ في « إلهيات الشفا» عند بيان « أنّ المخبر عنه لايكون معدوماً مطلقاً». فيقتضي وجود أمرٍ آخر غير المبدأ الأوّل مع أنّ حال إيجاد الصادر الأوّل لم يتحقّق أمرٌ غير الذات و غيره. و أمّا عدم المانع فالتوقّف عليه باعتبار أنّ الخارج مثلاً ظرف نفسه، و كون الخارج ظرف نفس العدم لايقتضي كون شيءٍ مّا موجوداً؛ هذا في الاضافة.

و أمّا في السلب فقد ذكر بعض المحقّقين أنْ ليس مرادهم العدم الصرف و النفي المحض لأنّه لايوجب تكثّراً في ذات الفاعل، بل مايكون عدم ملكةٍ؛ و حينئذٍ يقتضي وجود المسلوب بالقوّة أي: قوّة وجوده، فيقتضي أمراً موجوداً. و الحاصل أنّه حينئذٍ لم يكن موجوداً غير المبدأ. و ذلك الصادر إمّا في الخارج و هو ظاهرٌ، و إمّا في الذهن، لأنّ علم المبدأ عين الذات و لاتكثّر في ذاته لا باعتبار الجزء و لاباعتبار الوصف.

و أمّا الجواب عن النقض بالاعتبارات في العقل، فهو إنّ صفات العقل ليست عين ذاته البتّة، فيمكن أن يكون طرف الاضافة موجوداً في العقل بوجودٍ علميٍ. و أيضاً يجوز أن يكون طرفا الاضافة موجودين في الخارج على هذا التقدير و كان أحدهما المبدأ الأوّل و الآخر العقل؛ بخلاف ما إذا كان العلّة هي الواجب،إذ لا تكثّر حينئذٍ في الخارج أصلاً.

٧٦. الجواب عنه ظاهرٌ، إذ العلّة البعيدة ليس له مدخليةٌ و تأثيرٌ في المعلول بوجهٍ من الوجوه، و المعتبر في الإبداع نفي مدخلية غير الفاعل في تأثير الفاعل لانفي مدخلية غير الفاعل في إيجاد الفاعل.

أقول: نعم ! يمكن أنّ يقال: قد مرّ أنّ إيجاد العقل الأوّل العقل الثاني بواسطة الوجوب بالغير و تعقّله لذات المبدأ الأوّل، فلم يكن التأثير غير متوقّفٍ على غير الفاعل، و هو المعتبر في الإبداع على مقتضى تفسيره. اللّهم إلّا أن يخصّ الغير بالموجود الخارجي؛ فتأمّل !

[۵۱ / ۲ـ ۲۵۶ / ۳] قال الشارح: فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثيرٌ في وجود المادّة.

أراد « بمقتضى تلك الطبيعة» : الحركة المستديرة على ما أشار إليه بقوله: « يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة». و فيه اشارةٌ إلى أنّ معاونة السماويات في وجود المادّة العنصرية من جهة حركاتها، و صرّح به الشارح في قوله: «يفيض عنه بمعاونة الحركات السماويات مادّة». و إنّما كان كذلك لأنّ نفس طبيعة الخامسة أمرٌ ثابتٌ غير متجدّد الاحوال، فلايكون كافيةً في استناد أمرٍ غير ثابتٍ متجدّد الأحوال إلى أمرٍ ثابتٍ غير متجدّد كالعقل.

ثمّ لمّا كان علوم العقل علوماً فعليةً و سبباً لوجود معلوماتها في الخارج عنايته لها، كان ارتسام صور العالم الأسفل في العقل على سبيل التفصيل؛ كما أنّ ارتسام عين تلك الصور في المادّة على أن تكون المادّة منفعلةً عنها. /DB28/

[۵۲ / ۲ـ ۲۵۸ / ۳] قال الشارح: فلايجب أن يختصّ به مادّةٌ دون مادّةٍ إلّا لأمرٍ آخر يرجع إليها....

هذا الكلام يقتضي أن يكون حصول الاستعدادات المختلفة للمادّة سبباً للاختلاف في تأثير المؤثّر فيها؛ و ماذكره سابقاً عليه يقتضي عكسه فيدور و ذلك حيث قال: « إذا خصّص المادّة تأثير من التأثيرات السماوية بلاواسطة جسمٍ أو بواسطةٍ منه فجعلها على استعدادٍ خاصّ بعد العامّ».

و الجواب: إنّ قبل كلّ تأثيرٍ جديدٍ استعدادٌ و قبل كلّ استعدادٍ حادثٍ تأثيرٌ جديدٌ... و هكذا؛ و هو يلتزمون مثل هذا التسلسل ليصحّ صدور الحادث عن القديم على ما مرّ مراراً.

[۵۲ / ۲ـ ۲۵۸ / ۳] قال الشارح: فصار من حقّها أن يفيض الصورة الهوائية عليها.

الفرق بين « الاستعداد» و «الاستحقاق»: إنّ « الاستعداد» لايجامع الفعل بناءً على أنّ القرب و البعد لايجامع الوصول، و هو الفعل؛ بخلاف « الاستحقاق»، فإنّه يجامع الفعل و

يبقى معه.

و أيضاً: «الاستعداد» جعلوه من أقسام الكيف و قالوا بوجوده في الخارج، بخلاف الاستحقاق؛ فتأمّل !

[٥٢ / ٢ ـ ٢٥٨ / ٣] قال الشارح: ثمّ قال: إنّ ذلك ليس بسديدٍ عند التفتيش، لأنّه يقتضي أن يكون....

فيه نظرٌ !

أمّا أوّلاً: فلانّ ذلك منقوضٌ بما مرّ حيث قال الشارح: « فإذن العقل المذكور هو الّذي يفيض عنه بمعونة الحركات السماوية مادّةً فيها رسم صور العالم الأسفل»، فإنّ ذلك صريحٌ في مدخلية الحركة السماوية في وجود المادّة، فلابدّ من زمانٍ لم يكن المادّة موجودةً لتقدّم الحركة عليها، فيلزم حدوث المادّة. و كذا ينتقض بما مرّ من الشارح من أنّ إسخان الشمس و غيرها صار سبباً لفيضان الصورة النارية على المادّة العنصرية، ثمّ يحصل منها المركّبات. و ذلك لأنّ بعض المركّبات كالانواع المتوالدة الّتي لايتحقّق فردٌ منها لا من بني نوعه قديمٌ، و قد صرّحوا بذلك مع أنّ إسخان الشمس كان متقدّماً عليها بالزمان، إذ إسخان الشمس إنّما كان بالتدريج لأنّه حركة للجسم العنصري من باب الكيف. و كذا ينتقض بالمزاج الحاصل في تلك المركّبات، لأنّ المزاج إنّما يحصل بالحركة الكيفية على ما صرّحوا به و هو متقدّمٌ على المركّب، فيتقدّم على الأنواع المتوالدة. و أمّا ثانياً فبالحلّ و هو أنّ اللازم ممّا ذكر خلوّ المادّة عن كلّ صورةٍ صورةٍ شخصيةٍ لا خلوّها عن جميع الصور.

و الحاصل: أنّ المادّة في كلّ زمانٍ متصوّرةٌ بصورةٍ مسبوقةٍ بحركةٍ مخصوصةٍ، و قبل تلك الحركة المخصوصة و الصورة المعيّنة صورة أخرى و حركة كانت سبباً لنقصان تلك الصورة، و هكذا و كذا في الامثلة؛ فتأمّل !

[٥٣ / ٢ ـ ٢٦٢ / ٣] قال الشارح: لافرق عندهم بين المبدأ الأوّل و بين العقول المجرّدة في نفي

الفعل....

نفي الفعل عنهما بتوسّط الآلة كالبدن بالقياس إلى النفس ظاهرٌ عنهما، و أمّا نفي تأثيرهما في المادّة بإفاضة الصورة عليها فلادليل عليه. و نفي توقّف فعل العقل على المادّة على ما ذكروا في الفرق بين النفس و العقل بهذا المعنى أي: بمعنى أنّ فعل العقل لا يتوقّف على الآلة، لا أنّ فعله لايكون موقوفاً على المادّة أصلاً. كيف و فيضان جميع الصور على المواد بل فيضان أكثر الأعراض على الموضوعات إنّما هو من العقل عندهم !؟ و لهذا سمّوه «بواهب الصور». و من المعلوم أنّ العقل في هذا التأثير كما كان علّةً فاعليةً كانت المادّة علّةً قابليةً و قد مرّ ذلك في هذا المبحث بعينه.

و بما قرّرنا ظهر أنّ ما ذكره الإمام في الجواب: من أنّ فعله ـ تعالى ـ ليس بالمادّة محلّ نظرٍ !

نعم !كونه ليس بالآلة مسلّمٌ.

و الحاصل: أنّه فرقٌ بين كون المادّة آلةً للفعل و واسطةً /DA28/ في وصول تأثير الفاعل إلى منفعله، و بين كونها علّةً قابليةً محلاًّ للتأثير. و المنفي عن الواجب و العقل هو الأوّل، و المثبت في السؤال هو الثاني، فلامنافاة.

٧٧. قد مرّ مايدفع ذلك، فلانعيده.

و محصّله: أنّ النفس قد يفعل لا بسبب الآلة و جعلوا كثيراً من المعجزات و الكرامات من هذا القبيل. و أيضاً يظهر تأثير النفوس المجرّدة عن الأبدان كما يشاهده أهل الزيارات للمقابر و ذوات النفوس القدسية، و معلومٌ أنّ ذلك ليس باستعانة الآلة و البدن، بل النفس أكثر أفعالها بالآلة بخلاف العقل. و أيضاً ذكر الشيخ في المقالة الثانية من إلهيات الشفا في التقسيم إلى العقل و النفس كلاماً بهذه العبارة: «و إنْ كان مفارقاً ليس جزء جسمٍ، فإمّا أن يكون له علاقة تصرّفٍ مّا في الأجسام بالتحريك و يسمّى نفساً، أو يكون متبرّئاً عن الموادّ من كلّ جهةٍ و يسمّى عقلاً. انتهى.

و لايخفى أنّ هذا الكلام يدلّ على أنّ العقل لايتوقّف ذاته و لافعله على المادّة أصلاً، بل الجواب الحقّ ما تحقّقه من الفرق بين كون المادّة آلةً و بين كونها قابلةً.

أقول: و كذا يرد على قوله: « و أمّا المبدأ الأوّل فلاوسط بينه و بين أوّل معلولاته و إلّا لم يكن أوّل»: أنْ ليس كلام الإمام في الصادر الأوّل، بل قال: إنّ ما تنسبونها أنتم إلى العقل لم يكن منسوبةً إلى الواجب ـ تعالى ـ بسبب اختلاف القوابل و استعداداتها، فما ذكره ذهولٌ عن مقصود الإمام.

أقول: بل الجواب عنه ما قد حقّقه الشارح من أن ليس مرادهم إنّ العقل هو الفاعل الحقيقي، بل الفاعل بالحقيقة هو اللّه ـ تعالى ـ و ماسواه من قبيل الشروط. إلّا أنْ يقال: مقصود السائل أنْ لاحاجة إلى وساطة العقل أصلاً، بل يكفي الواجب مع تلك القوابل المختلفة الاستعدادات في وجود الصور و القوى؛ فتأمّل !

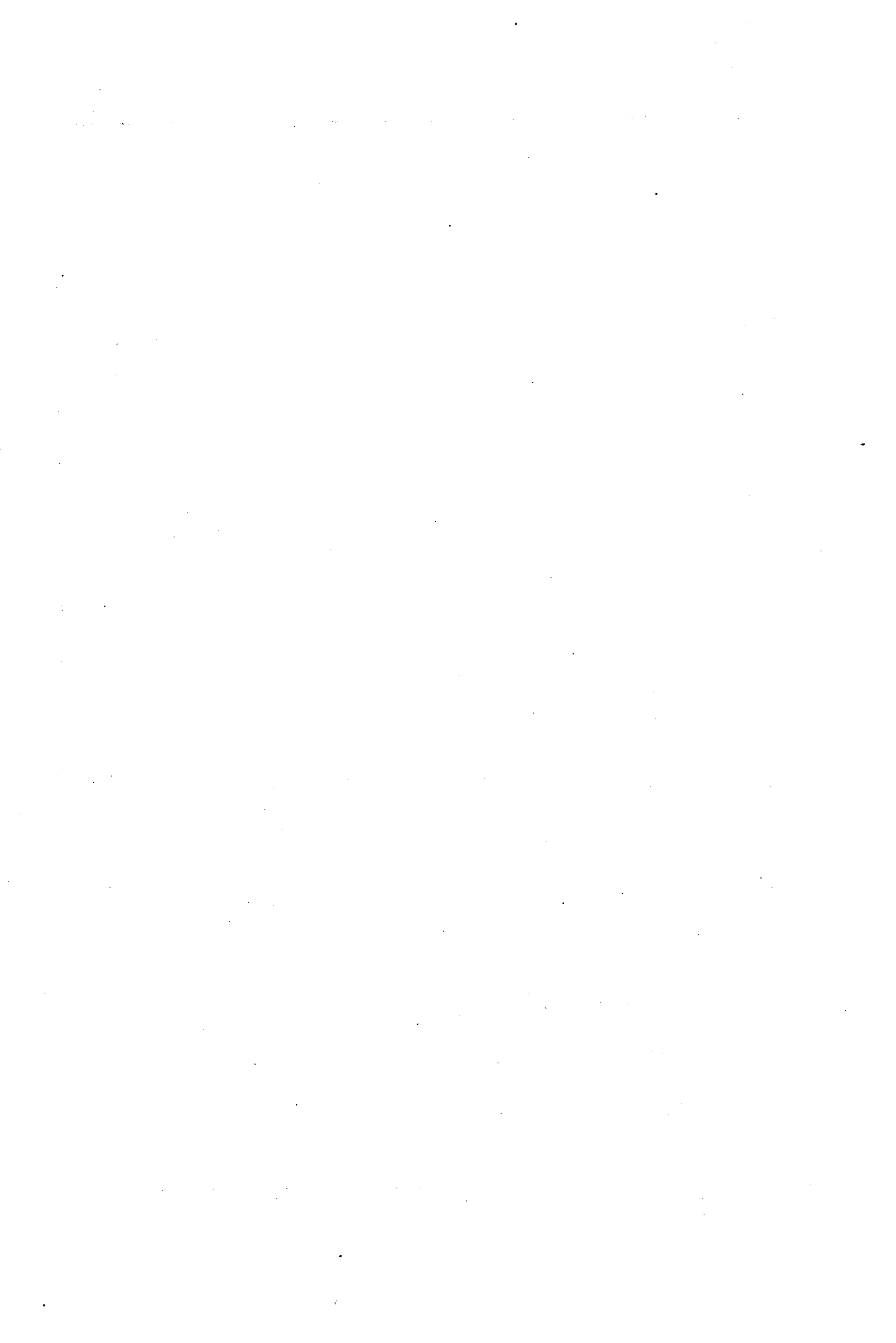
٧٨. يمكن أن يقال: اختلاف نفس القابل لايقتضي اختلاف المقبولات الصادرة من ذلك الواحد ما لم يكن تلك القوابل سبباً لاختلاف حيثياتٍ متكثّرةٍ في الفاعل، فإنّ الفاعل من حيث مقارنته للقابل المعيّن مغائرٌ لنفسه من حيث مقارنته للقابل المعيّن الاخر؛ هذا.

و أنت خبيرٌ بأنّ ذلك نظير تغاير الحيثيات الاعتبارية، بل هذه الحيثيات غير ممتنع على اللّه ـ تعالى ـ.

و أمّا اعتراضه الآخر، فجوابه: إنّ الشيخ لم يحكم حكم الجزم بأنّ صدور الصور عن العقل الأخير، بل ذكر ذلك على سبيل الأولى و الأخلق. و قد مرّ نظيره مراراً.

و اللّه أعلم!.

النمط السابع
في التجريد



النمط السابع

[٢/٥٦-٣/٢٦٣] كالصور[١] المعدنية.

أوّل مراتب العود[٢]: الأجسام البسيطة الفلكية و العنصرية، لأنّها مركّبةٌ من الهيولى و الصورة[٣]، فهما متقدّمتان عليها؛

ثمّ: مرتبة المركّبات، فإنّ العناصر إذا تركّبت يحصل لها مزاجٌ؛ فأوّلها: المعدن ذوصورةٍ تحفظ مزاجه،

ثمّ: مركّبٌ آخر ذو مزاج و صورةٍ تحفظ المزاج و يتحرّك[٤] في جميع الجهات أي: النموّ و هو النبات؛

ثمّ مركّبٌ آخر ذو مزاج و صورةٍ و[٥] تتحرّك في الجهات بالإرادة و الإحساس[٦]، و هو الحيوان؛

ثمّ: مركّبٌ آخر يحصل له مع جميع ذلك إدراك الكلّيات، و هو الإنسان. و له مراتبُ إلي العقل المستفاد، فالنفس الإنسانية في آخر المراتب لَتصير[٧] عقلاً، لكن لافعّالاً للكمالات بل عقلاً منفعلاً بحسب قبول الكمالات من العقل الفعّال، و لهذا سمّى عقلاً

---

١. م : الصور. ٢. م : عود. ٣. ج، س: الصورة و الهيولى.

٤. ق،خ : يحرّك. ٥. م : ـ و. ٦. م : بالإحساس.

٧. ج،س : تصير.

مستفاداً. و ظاهرٌ أنّ الشرف في مراتب البدو و مراتب العود على التكافؤ أي: الأشرف في مراتب البدو بإزاء الأخسّ في مراتب العود[١]. ثمّ إنّ الشرف في مراتب البدء يتناقص إلي الهيولى كما أنّ الخسّة في مراتب العود تتناقض إلي العقل المستفاد. و عُلم من هذا الكلام أنّ هذه المراتب إنّما اعتبرت بحسب الشرف و الكمال لابحسب الوجود، فلاتظنّ أنّ المعدن أقدم وجوداً من الإنسان، بل إنّما قدم في مراتب العود[1] لأنّه أقلّ شرفاً منه.

[٢/٥٦ـ٣/٢٦٤] قوله: و لمّا كانت النفس الناطقة.

يريد أن يستدلّ على بقاء النفس بعد الموت.

و تقريره: أنّه قد ثبت أنّ النفس الناطقة[2] الّتي هي محلّ[3] الصور العقلية غير حالّةٍ في الجسم و لا[4] تعلّق لها بالبدن في ذاتها و جوهرها؛ بل تعلّقها به ليكون هو آلةً لها في اكتساب الكمالات. فإذا فسد البدن فقد[5] فسد مالا حاجة للنفس إليه في وجودها، مع أنّ العلّة المؤثّرة في وجود النفس باقيةٌ، فيجب بقاؤها بعد فساد البدن.

و فيه نظرٌ! لأنّ الجوهر العقلي إنْ كان[6] علّةً تامّةً لها لزم قدمها لقدمه، و إنْ كان[7] علّةً فاعليةً و توقّف وجودها على حدوث البدن فلِمَ لم يتوقّف[8] بقاؤها على بقائه؟ كالنفس، و إنْ كان مجرّدةً إلّا أنّها متعلّقةٌ بالبدن لجاز أن يكون تعلّقها شرطاً لبقائها؛ فإذا انتفى انعدمت[9].

و الحاصل أنّ البدن ماكان موجوداً، و كذا النفس ما كانت موجودةً، ثمّ وجد البدن و النفس، ثمّ ينعدم البدن. فلا يخلو إمّا أن يكون للبدن دخلٌ في وجود النفس، أو لا. فإنْ لم يكن له دخلٌ[10] في وجودها[11] أصلاً[12] فلِمَ لم يوجد النفس قبل البدن؟ و إنْ كان له دخلٌ[13] في وجودها فلِمَ[14] لايجوز أن يكون له دخلٌ في بقائها حتّى إذا انعدم انعدمت؟!

---

١. س: العدد. ٢. س: ـ يريد... الناطقة. ٣. م: محال.
٤. ج: فلا. ٥. م،ق: ـ فقد. ٦. م: كانت.
٧. م: كانت. ٨. م: يتوقّف. ٩. م: انتفت. ج: تعدمت.
١٠. م،ق: مدخلٌ. ١١. ج: وجود النفس. ١٢. م: ـ أصلاً.
١٣. م: مدخلٌ. ١٤. س: ـ لم.

و اعلم! أنّ ما ذكرنا من تقرير الاستدلال هيهنا هو ما ذكره الإمام. و زاد الشارح في الاستدلال تجرّد النفس عن المادّة في كمالاتها الذاتية أي: الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة ـ و ذلك مع كونه غير منطبقٍ على المتن مستدركٌ في الاستدلال [٢]، فإنّ المطلوب ليس إلّا[١] بقاؤها بعد الموت؛ و تجرّدها في ذاتها كافٍ في ذلك. و كذلك قوله: «أشار بقوله: الّتي هي موضوعٌ مّا للصور المعقولة إلي كمالاتها الذاتية الباقية معها»، فإنّ الحكم المذكور[٢] ليس إلّا عدم انطباعها في الجسم، فذكر ذلك الوصف ليس إلّا إيماءً إلي سبب هذا[٣] الحكم. و كذا قوله :«على وجهٍ لايلزم احتياجها في وجودها و كمالاتها المذكورة إلي الجسم»، فإنّ عدم الاحتياج في الكمالات إليه غير مفهومٍ من كونها ذات آلةٍ في الجسم، و هو ظاهرٌ.

[٢/٥٦ـ٣/٢٦٦] قوله: ليس بمناقضٍ لإسناد حفظ/JA43/ المزاج.

ذكر في النمط الثالث أنّ النفس حافظة للمزاج و المزاج كيفيةٌ متشابهةٌ في الجسم، فحفظ المزاج إنّما يتمّ بسبب الجسم، فيكون الجسم أيضاً حافظاً و لكن بالعرض. و أيضاً فساد المزاج إنّما يعرض من جهة اختلال حال الجسم، فاستقامة حال الجسم حفظٌ مّا للمزاج، و هذا هو الّذي ذكره الشارح.

[٢/٥٧ـ٣/٢٦٦] قوله: تبصرة.

التبصرة جعل الأعمى[٤] بصيراً، كما أنّ التنبيه جعل النائم يقظاناً. و إنّما عبّر عن هذا الفصل بالتبصرة[٥]، إشارةً إلي أنّ البحث المورد فيه أوضح من الأبحاث في[٦] التنبيهات، لأنّ[٧] ما ينسب الغافل عنه[٨] إلي العمى يكون أوضح لامحالة ممّا يُنسب الغافل عنه إلي النوم. و إنّما كان هذا البحث أوضح من البحث التنبيهي لأنّه بيان حال ذاته و هو بيان حال غيره، و لاشبهة أنّ حال ذاته[٩] أقرب و أوضح بالنسبة إليه من حال غيره.

---

١. م : ـ الّا. ٢. م : الأحكام المذكورة. ٣. س : ذلك.
٤. م : الشيء. ٥. م : + و. ٦. م : + حال.
٧. ج،س : فإنّ. ٨. م : منه. ٩. م : ـ هو بيان ... ذاته. + ذلك.

قال الإمام: لمّا بيّن[١] بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان بقاء[٢] تعقّلها لمعقولاتها[٣]، لأنّ القابل للصور المعقولة جوهر النفس و الفاعل لها هو الجوهر العقلية، و هما موجودان بعد فساد البدن. و متى كان الفاعل و القابل موجودين كما كانا من غير تغيّرٍ أصلاً وجب حصول الأثر، فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت.

لكن هيهنا سؤالٌ: و هو أن يُقال: هب! أنّ القابل هو النفس و الفاعل هو العقل، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون تعلّق النفس بالبدن شرطاً لقبول تلك الصور عن العقل؟

فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ أدلّةً على أنّ النفس في تعقّلها غير محتاجةٍ إلي شيءٍ من الآلات البدنية[٤].

و قال الشارح: قد سلف في الفصل المتقدّم أن النفس باقيةٌ بعد خراب البدن [٣]، فالآن كرّر ذلك وزاد عليه أنّ كمالاتها الذاتية باقيةٌ أيضاً، فإنّ فقدان الآلات بعد حصول ملكة[٥] الاتّصال بالعقل الفعال لايضرّها في بقائها، و لا في بقاء كمالاتها الذاتية. أمّا الأوّل فلبقاء علّتها و وجوب بقاء المعلول ببقاء العلّة، و أمّا الثاني فلوجود الفاعل و القابل.

فكأنّ[٦] سائلاً يقول: هب! أنّ الفاعل و القابل موجودان، لكن لِمَ لايجوز أنْ كانت[٧] الآلات المفقودة آلات لها؟ و حينئذٍ يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات.

أجاب: بأنّها ليست آلات لها، بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث أنّها تعقّل بذاتها، ثمّ زاد في الإيضاح بإيراد أربع حججٍ.

و أقول: بناء[٨] عدم مضرّة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال، يدلّ على أنّ المطلوب ليس إلّا بقاء التعقّلات ببقاء الفاعل و القابل، فإنّ بقاء النفس ليس منوطاً بملكة الاتّصال[٩]، و انّما المنوط به بقاء التعقّلات. فالفصل الأوّل في بقاء النفس، و الثاني ليس إلّا في بقاء عاقلتها كما ذكره الإمام.

و أمّا خلط الشارح في كلٍّ من الفصلين أحدهما بالآخر فغير صوابٍ!

و فائدة هذا[١٠] الاستشهاد جودة الفاعلية إمّا بحسب التمرّن، أو بحسب التجربة، أو

---

١. م : تبيّن. ٢. م : - بقاء. ٣. س : + بعده.
٤. س : المعدنية. ٥. م،ق : تلك. ٦. ج : و كان.
٧. ق : + مكوّن. ٨. م : + على. ٩. م : + بالعقل الفعّال.
١٠. ج : هذه.

بحسب القوّة.

أمّا التمرّن فكما إذا[1] أحسّ بشيءٍ مراتب متكثّرةٍ حصلت[2] للحسّ هيئةٌ تمرينيةٌ يدرك[3] بسببها ذلك الجزئي و معانيه سريعاً؛

و أمّا التجربة فكما إذا كان لشيءٍ واحدٍ جزئيات متعدّدة و حصل للحسّ بتلك الجزئيات شعورٌ و تكرار حسٍّ[4]، فكلّ جزئي هنا عرض عليه كان أجود احساساً به؛

و أمّا بحسب القوّة فظاهرٌ، لأنّ القوّة كلّما تكون أقوى يكون فعلها أجود. فمراد الشيخ بالكلال هيهنا الاختلال[5] في قوّة التعقّل عند اختلال البدن، لاالاختلال في الهيئات التعقّلية التمرينية و التجربية و ان[6] لم يختلّ في سنّ الانحطاط. و الاستشهاد[7] بقوى الحسّ و الحركة يدلّ على ذلك، فإنّ قوّة الحاسّة[8] يختلّ في سنّ الانحطاط حيث لا يكون الشيخ [9] أحدّ بصراً و سمعاً؛ و لااختلال للهيئات الحسّية بالتمرّن و التجربة. فمعنى الكلام أنّ تعقّل النفس لو كان بالآلة لضعفت قدرة النفس على التعقّل عند ضعف الآلة كما تضعف قوّة الإحساس في سنّ الانحطاط حيث يضعف بصره و سمعه لضعف البنية ـ و ليس المراد أنّ تعقّلها لو كان بالآلة لم يبق تجاربها و تمرّنها، فإنّ الإحساس بالآلة و التجارب و التمرّنات الحسّية[10] باقيةٌ.

[٢/٥٨ـ٢٦٩/٣] قوله: اشتغل بنفي وهمٍ يُمكن أن يعرض هيهنا.

و هو أنّ الإنسان في الآخر سنّ الشيخوخة قد يصير خرفاً و ينقص[11] عقله، فقد اختلّت قوّة التعقّل لاختلال الآلة، فيكون التعقّل بالآلة.

و الجواب: أنّا قلنا: لو كان التعقّل بالآلة لاختلّ باختلال الآلة و استثنينا[12] نقيض التالي و هو منتجٌ لنقيض المقدّم، و أنتم استثنيتم /JB43/ عين التالي، و هو لاينتج أصلاً.

ثمّ إنّ الإنسان في آخر العمر ربمّا يمنع عن تعقّله اشتغاله بتدبير البدن و استغراقه فيه،

---

١. م : ان، ٢. م : حصل. ٣. م :مدرك.
٤. س،ج : احساس. ٥. م : الإخلال. ٦. م : فإنّه.
٧. م : فالاستشهاد. ٨. م : القوّة الحساسة. ٩. ق : ـ الشيخ.
١٠. س : ـ الحسّية. ١١. م، ج : فينقص. ١٢. م : فاستثناء.

و ذلك لايدلّ على أن لاتعقّل له في نفسه. أمّا إذا وجد له تعقّلٌ مع كلالٍ في الآلة، دلّ ذلك على أنّ له تعقّلاً في نفسه[١].

و اعلم! أنّ الوهم لاشكّ أنّه معارضةٌ في الدليل المذكور، و لعلّ الشيخ قرّرها بأنّ تعقّل النفس لو كان بالآلة لاختلّ قوّة التعقّل باختلال البدن،[٢] لكن قوّة التعقّل يختلّ في آخر العمر فيكون التعقّل بالآلة. و حينئذٍ يتوجّه أن يجاب بأنّ استثناء عين التالي لاينتج؛ لكن قوله : «و ليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلالٌ يجب أن لايكون له فعلٌ بنفسها» [٤] يدلّ على أنّ تقرير الوهم أن يقال: لو[٣] عرض لقوّة التعقّل اختلالٌ مع اختلال الآلة وجب أن يكون التعقّل بالآلة، لكن الملزوم حقٌّ كما في آخر سنّ الانحطاط، فاللازم مثله. و حينئذٍ لايتوجّه حلّه المذكور؛ بل وجهه منع الملازمة بناءً على أنّ اختلال فعلٍ في صورةٍ لايدلّ على أنْ لافعل له في نفسه.

و تقرير كلام الشارح هيهنا أن يُقال: حاصل كلامكم أنّ التعقّل ليس بالآلة، لأنّه لايختلّ باختلال الآلة. فنحن نعارضه و نقول: التعقّل بالآلة لأنّه يختلّ باختلال الآلة[٤].

و من البيّن أنّه لايمكن جوابها لعدم انتاج[٥] استثناء عين التالى. فهو شرحٌ لايطابق المتن!

[٢/٥٨ـ٣/٢٧٠] قوله: قال الفاضل الشارح.

اعتراضه: أنّا لانسلّم أنّه لو كان تعقّل النفس بالآلة لزم[٦] من كلال الآلة كلالٌ في التعقّل، و إنّما يلزم إنْ لو لم‌يكن ما هو المعتبر في كمال التعقّل من الاعتدال باقياً إلى سنّ الانحطاط. و هو ممنوعٌ، لجواز أن يكون المعتبر في بقاء التعقّل حدّاً معيّناً[٧] من اعتدال الالة، و ذلك الحدّ يكون باقياً في سنّ الانحطاط، و النقص إنما يرد على الزائد على ذلك القدر، ثمّ إذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سنّ الانحطاط اختلّ التعقّل، و هذا كالقوّة الحيوانيةأعني: قوّة الحسّ و الحركة في الأعضاء، فإنّها باقيةٌ من أوّل العمر إلى

---

١. م : ـ أمّا ... إذا نفسه.
٢. س : الآلة.
٣. س : له.
٤. س : يختلّ بالآلة.
٥. م : ـ انتاج.
٦. م : لزمه.
٧. م :حدّ معيّن.

آخره. و المعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باقٍ و الزيادة و النقص إنّما يرد على الزائد، و لورود النقص على ذلك الحدّ المعتبر[١] لاتبقى القوّة الحيوانية.

فإنّ قيل: بقاء الحدّ المعتبر من الاعتدال لايوجب إلّا بقاء القوّة العقلية على حالها، لكنّا نرى انّها يزداد كمالها و قوّتها في زمان الكهولة. فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن ؟! فإنّ القوّة العاقلة و إنْ بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علومٌ كثيرةٌ فلهذا صارت في هذه الحالة[٢] أكمل.

و إلى هذا السؤال و الجواب أشار الشارح بقوله: «ثمّ إنّه حمل الازدياد في الكهولة[٣]»... إلى آخره. و محصّل هذا الاعتراض نقضان: تفصيليٌ و إجماليٌ؛

أمّا التفصيلي فهو: منع اللازمة؛

أمّا الإجمالي فهو أن يقال: القوّة الجسمانية[٤] الحيوانية بدنيةٌ، فلو لزم من كون القوّة العقلية بدنيةً اختلالها باختلال البدن لزم أيضاً ـ من اختلال البدن اختلال القوّة العقلية[٥]، و ليس كذلك؛ لبقائها إلى آخر العمر.

و تقرير جواب الشارح موقوفٌ على مقدمةٍ، و هي: إنّك[٦] قد سمعت أنّ كمال النوع ما يحصل له بالفعل. ثمّ لايخلو إمّا أن لايتمّ ذلك النوع إلّا به، أو لايكون كذلك. و الأوّل هو الكمال الأوّل كالقوى، و ما تترتّب من الكمالات على الكمال الأوّل هي الكمالات الثانية.

إذا تقرّر هذا[٧] فنقول: القوّة الحيوانية تطلق تارةً[٨] على الكمال الأوّل، و هو القوّة الّتي بها[٩] تستعدّ الأعضاء للحسّ و الحركة، و تارةً على الكمال الثاني، أي: استعداد الحسّ و الحركة و حركة النبض و النفس إلى غير ذلك ممّا يستند إلى القوّة الحيوانية. و الصحّة أعني: اعتدال المزاج لها عَرْضٌ يتحدّد بطرفي افراطٍ و تفريطٍ. و مزاج البدن يمكن أن يكون على حدود ذلك الاعتدال، و بواسطة ذلك يزيد الاعتدال و ينقص أي: يكون على حدٍّ هو[١٠] أقرب إلى الاعتدال الحقيقيّ من غيره، أو أبعدـ و لاشكّ أنّ الكمالات الثانية

---

١. م : المعيّن.
٢. م : الحال.
٣. م : الكهول.
٤. ج،س : ـ الجسمانية.
٥. م،ج : الحيوانية.
٦. م : أنت.
٧. س : ذلك.
٨. م : ـ تارةً.
٩. م : ـ بها.
١٠. م،س :ـ هو.

يزداد و ينقص بحسب ازدياد [١] الاعتدال و تنقيصه، بخلاف الكمال الأوّل فإنّه ثابتٌ لايتغيّر، فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتاً فإنّ تغيّر الشرط يوجب تغيّر المشروط، فلا يعتبر فيه إلّا الحدّ الواحد من الصحّة الّتي [٢] لايقبل الزيادة /JA44/ و النقصان.

و أمّا الكمالات الثانية فلمّا كانت تختلف [٣] بالزيادة و النقصان فشرطها لايمكن أن يكون حدّاً واحداً من الاعتدال، و إلّا لما اختلفت [٤] بالزيادة و النقصان؛ بل يكون شرطها الصحّة القابلة للزيادة و النقصان. فالقوّة الحيوانية الّتي نقض بها [٥] الإمام إنْ كان المراد بها المعنى الأوّل فليس النقض وارداً لأنّ الكلام في الكمالات الثانية ـ و إنْ كان المراد المعنى الثاني فلا ورود [٦] أيضاً لأنّ الكمالات الثانية تختلف باختلاف أحوال [٧] الالات، كما أنّ آلات الحواسّ إذا كانت في الصحّة كان إدراكاتها كما ينبغي، و إنْ كانت في النقصان كان إدراكاتها كذلك. هذا هو الجواب عن النقض الإجمالي.

و أمّا عن النقض التفصيلي فأشار إليه بقوله: «و ظاهرٌ [٨] أنّها لو كانت مقتضيةً...»، أي: التعقّلات كمالات ثانية و قد سبق أنّ الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف أحوال البدن، فلو كانت التعقّلات بالآلة البدنية فكلّما كانت الآلة [٩] أعدل و أصحّ كانت التعقّلات أكثر و أقوم [١٠] و يتناقض بحسب تناقص الاعتدال، و ليس كذلك.

و لمّا كان هذا الجواب مبنيّاً على مقدّمةٍ مذكورةٍ في جواب النقض الإجمالي فلهذا أخّره [١١] عنه، و إلّا كان الترتيب يقتضي تقديمه.

و أمّا سؤال زيادة التعقّل في زمان الكهولة فظاهر الورود، لأنّه لمّا اعتبر في العقل حدّاً واحداً لايتغيّر فوجب أن لايتغيّر التعقّل إلى الزيادة، كما وجب أن لايتغيّر إلى النقصان. و أمّا حمله على اجتماع العلوم فغير واقع، لأنّ الكلام في زيادة قوّة [١٢] التعقّل لا في زيادة الهيئة التمرّنية [١٣] كما مرّ. هذاغاية توجيه الكلام هيهنا.

---

١. ج : اشتداد ،س : استعداد.
٢. ق،ج : الّذى.
٣. س : مختلفة.
٤. م : اختلف.
٥. م : ـ بها.
٦. ج : يرد.
٧. م،س :ـ أحوال.
٨. ق : فظاهر.
٩. م : بالالات.
١٠. م : أقوى.
١١. س : أخّر.
١٢. م : ـ قوّة.
١٣. م : ـ التمرنية.

و فيه نظرٌ ! أمّا أوّلاً فلأنّ قوله: «و الأوّل لايحمل الزيادة و النقصان» ليس بشيءٍ ! لأنّ القوّة الحيوانية عرضٌ قائمٌ بالروح الحيواني [٥]، و هو دائماً في التحلّل و التزايد، فيكون القوّة الحيوانية كذلك بالضرورة.

و أمّا ثانياً: فلأنّ النقض باقٍ، لأنّه[١] غاية ما في جوابه أنّ الكلام في الكمالات الثانية لا في الكمالات الأولى أي: مبادي الكمالات الثانية ـ و هذا لايدفع النقض، فإنّ للامام أن يقول: ما ذكرتم في الكمال الأوّل فهو قائمٌ في الكمال الثاني، فإنّه لمّا جاز أن يكون المعتبر في الكمال الأوّل حدّاً واحداً فلِمَ لايجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني؟ [٦] .

[٢/٥٩ـ٣/٢٧٣] قوله: لا على ما يُستعمل في الخطابة.

لمّا كان الإقناعي قد يُطلق على الخطابة ذكر أنّ المراد من كون[٢] هذه الحجّة إقناعيةً ليس ذلك، لأنّ الخطابة لاتستعمل في الحكمة[٣]؛ بل المراد منه حجّةٌ مركّبةٌ من مقدّمات لايُحكم بها إلّا المسترشد الّذي يلاحظ تصوّراتها بعين التحقيق و الإنصاف، و أمّا المجادل فربّما يمكنه المنع. و الحجّة الإقناعية بهذا الاصطلاح لاتتركّب إلّا من اليقينيات، و يفيد اليقين.

[٢/٥٩ـ٣/٢٧٣] قوله: و أمّا القياس فلأنّ تلك الأفاعيل.

اعلم! أنّ المراد بالفعل في هذه الفصول[٤] ليس هو[٥] التأثير، بل هو أعمُّ منه، فكأنّه هو معناه اللغوي، فإنّه قد أطلق الفعل على الإدراك و هو انفعالٌ لافعل.

و تقرير الكلام هيهنا[٦]: أنّ أفعال القوى البدنية لاتخلو عن[٧] انفعال؛

أمّا القوى المدركة فلأنّ[٨] فعلها الإحساس، و هو التأثّر من المحسوسات؛

و أمّا القوى المحرّكة فلأنّ تحريكها للغير لايتمّ إلّا بتحرّك الأعضاء و التحرّك انفعالٌ. و الانفعال لايكون إلّا عن قاهرٍ يقهر طبيعة[٩] المنفعل، فهو منه.

---

١. س : لأنّ.   ٢. م : + أنّ.   ٣. ق : الحكم.
٤. س : هذا الفصل.   ٥. م : هذا.   ٦. ق : هنا.
٧. م : من.   ٨. م : فإنّ.   ٩. ق،س : طبعه.

و أمّا قوله: «والفعل[١] و إنْ[٢] كان مقتضى الطبيعة» فهو جوابٌ عن سؤالٍ مقدّرٍ، و هو أن يقال: كيف يكون الانفعال هيهنا عن قاهر يقهر المنفعل و الانفعال إنّما هو من القوى و القوى الحالّة في الجسم لاتكون قاهرةً له ضرورة أنّ الحالّ في الشيء لاينافيه؟!

أجاب: بأنّ تلك الأفاعيل و إنْ كانت[٣] مقتضى القوى لكنّها ليست مقتضى طبائع[٤] العناصر الّتى تلتئم منها الموضوعات كالعين و الأنف[٥] و الأذن و الجلد، فإنّ العناصر مقسورةٌ على الاجتماع، فتكون منافية لاجتماعها. و لما نافت اجتماعها نافت وجود القوّة الّذى هو[٦] موقوفٌ على الاجتماع فضلاًعن فعلها، فيكون بين القوى و طبائع العناصر تنازعٌ دائماً، فيكون موجباً للوهن في الموضوعات و القوى أيضاً[٧]. و للضعف العارض للقوى لايدرك الرائحة الضعيفة بعد إدراك الرائحة القوية، و الصوت[٨] الضعيف بعد سماع الرعد، و النور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس، كأنّ الحسّ بطل بالضعف و الوهن!

و اعلم! أنّ المدّعى الّذي قصد اثباته هو أنّ تعقّل النفس ليس بالآلة. و اللازم من هذه الحجّة ليس إلّا أنّ النفس ليست قوّةً بدنية [٧]. و من البيّن أنّه لايلزم منها[٩] أنّ تعقّلها /JB44/ ليس بالآلة؛ فما هو المطلوب غير لازمٍ.

[٢/٦٠ـ٣/٢٧٥] قوله: هذه حجّةٌ ثالثةٌ.

حاصلها: أنّ القوّة العاقلة تدرك نفسها و إدراكاتها و آلاتها، و كلّ قوّةٍ لاتدرك إلّا بالآلة لاتدرك نفسها و لاإدراكاتها و آلاتها، لامتناع أن يتوسّط الآلة بين الشيء و نفسه وبين الشيء و إدراكاته و بينه وبين آلته؛ ينتج أنّ القوّة العاقلة ليست قوّة لاتدرك إلّا بالآلة. و يمكن أن يوجّه بقياسٍ استثنائيٍ، فيقال: لو كانت القوّة العاقلة لاتدرك إلّا بالآلة لما عقلت نفسها و لاإدراكاتها و لا آلتها، لكنّها تعقّل نفسها و إدراكاتها و جميع ما يظنّ به أنّه آلتها كالقلب و الدماغ.

---

١. م : ـ والفعل.
٢. م : فإنْ.
٣. س : كان.
٤. م : طبيعة.
٥. م : كالأنف و العين.
٦. م : الّتى هي.
٧. س : ـ أيضاً.
٨. س : الصواب.
٩. ج،س : منه.

قال الإمام: هيهنا مطلوبان: أحدهما: أنّ القوّة العاقلة غير جسمانيةٍ، و الآخر: أنّ تعقّلها ليس يتوقّف على تعلّقها بالجسم، و الحجّة المذكورة لايفيد شيئاً منهما! أمّا الأوّل فلأنّ من الجائز أن تكون القوّة العاقلة عرضاً حالاً في البدن، و تكون متعلّقاً بنفسه و بسائر المعلومات و يعنى بهذا التعليق النسبة الخاصّة المسمّاة بالشعور و الإدراك، فلا يجب أن تكون القوّة العاقلة الّتي تعقّل نفسها و آلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانيةٍ. و أمّا الثاني فلأنّا إنْ سلّمنا أنّ القوّة العاقلة مجرّدةٌ لكن لِمَ لايجوز أن يكون شرط[1] إمكان اتّصافها بالعلوم و التعقّلات تعلّقها بالبدن ؟ و ما ذكرتموه لايبطله!

و أقول: قد تبيّن ممّا مرّ أنّ الأوّل ليس بمطلوب هيهنا[2]،فإنّ الكلام في تجرّد النفس سبق في النمط الثالث، و أمّا الثاني فالحجّة ظاهرة الدلالة عليه. غاية ما في الباب أنّها لاتدلّ على أنّ جميع التعقّلات[3] ليس بالآلة، و هو غير مطلوبٍ. و المطلوب ليس إلّا أنّ تعقّلها في الجملة بلاواسطة الآلة [۸]، و قد دلّت الحجّة عليه.

و أمّا[4] الشارح أعرض عن السؤال الثاني، و أجاب عن الأوّل بأنّ القوّة العاقلة لوكانت جسمانيةً لكان تعقّلها بواسطة الجسم دائماً، ضرورة أنّ وجودها لمّا توقف على الجسم كان تعقّلها أيضاً موقوفاً عليه، و قد ثبت أنّ تعقّلها بلا واسطة آلةٍ[5].

[۲/٦١ـ۳/۲۷٦] قوله: و هذه حجّةٌ رابعةٌ.

قدّم الشارح لبيانها أربع مقدّمات، و ذكر في المقدّمة الرابعة أربعة أقسام لا حاجة في تلك الحجّة إلّا إلى[6] قسمٍ واحدٍ منها، و هو أنّ تعدّد أشخاص النوع بحسب تعدّد الموادّ. فباقي الأقسام مستدركٌ.

و أمّا قوله :«و ما يجرى مجراها» فهي العوارض المادّية، فإنّ النفوس بعد المفارقة[7] عن الابدان تبقى مع أنّها متحدةٌ[8] بالنوع، إلّا إنّما لمّا اكتسبت من البدن عوارض مادّية، تتمايز[9] النفوس بها؛ هكذا سمعته.

---

١. ق : بشرط. ٢. م : هيهنا. ٣. ق،س : التعلّقات.
٤. س : ـ امّا. ٥. م : الآلة. ٦. م : على.
٧. م : مفارقتها. ٨. س : متحدّدة. ٩. م : تتميز.

فقلت: الدليل على وجوب تعدّد الموادّ و هو أنّه يجب أن يكون ثمّة شيءٌ يقبل تأثير الفاعل قائمٌ هيهنا؛

فقيل: لاتأثير هيهنا[١]؛ فإنّه باقٍ و الباقي لايحتاج إلى تأثيرٍ مجدّدٍ[٢].

و فيه نظرٌ ظاهرٌ! لأنّ مطلق التأثير هو الّذي يحتاج إلى قابلٍ، لا التأثير على الابتداء.

و الصواب أن يُقال: المراد المادّة الجسمية و ما يجرى مجراها المجرّدات لاشخاص العلوم.

ثمّ حرّر الحجّة بأنّ القوّة العقلية لو كانت حالّةً في الجسم[٣] لكانت إمّا دائمة التعقّل له أو دائمة اللاتعقّل، و التالي بقسميه باطلٌ[٤]؛

أمّا بطلان التالي فلأنّ الإنسان يتعقّل أعضائه في وقتٍ دون وقتٍ؛

و أمّا بيان[٥] الشرطية فلأنّها على ذلك التقدير لو تعقّلت في بعض الأوقات لكان[٦] تعقّلها لذلك الجسم بحصول صورته، و تلك الصورة تكون في ذلك الجسم لأنّ إدراك تلك القوّة بواسطة ذلك الجسم، فيكون آلةً للإدراك و الإدراك بالآلة بحصول الصورة في الآلة. فيلزم اجتماع المثلين: أحدهما ذلك الجسم، و الآخر صورته المعقولة. و هو محالٌ لاستحالة تعدّد الأشخاص النوعية من غير تعدّد الموادّ. و هذا القدر كافٍ في الاستدلال، لأنّ الأقسام[٧] لمّا انحصرت في الثلاثة على تقدير كون القوّة[٨] العقلية جسمانيةً إمّا أن يكون الجسم معلوماً دائماً،أو غير معلومٍ دائماً، أو معلوماً في وقتٍ دون وقتٍ.

و إذا[٩] بطل القسم الثالث كان أحد القسمين لازماً لا محالة. و حينئذٍ يكون قول الشيخ: «فاذن هذه الصورة الّتي بها يصير القوّة المتعقّلةً متعقّلة لآلتها... إلى قوله: أو لايحتمل التعقّل أصلاً» مستدركاً[١٠] لادخل له في الاستدلال [٩].

و لكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره، بل أن يقال: لو كانت القوّة العقليه منطبعةً في جسمٍ كانت إمّا دائمة التعقّل له، أو دائمة اللاتعقّل له، لأنّ القوّة العقلية إنّما يتعقّل ذلك[١١]

---

١. س : ـ فقيل ... هيهنا.
٢. م : إلى تجديد مؤثّر.
٣. س : جسم.
٤. م : باطل بقسميه.
٥. س : بطلان.
٦. م : كان.
٧. م،ق : الانقسام.
٨. م : العلّة.
٩. م : لما.
١٠. ق : مستدرك.
١١. م : هذا.

الجسم بحصول [١] صورته لها /JA45/ ، فإمّا[٢] أن تكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرّة الحاصلة لها، أو صورة أخرى متجدّدة. لاسبيل إلى الثاني و إلّا لزم اجتماع المثلين، فتعيّن أن يكون تعقّلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرّة لها. و حينئذٍ إنْ أوجب تعقّلها يكون دائمة[٣] التعقّل و إلّا كانت دائمة اللاتعقّل لاستحالة تجدّد صورة أخرى.

هذا هو المنطبق على متن الكتاب، و لا استدراك فيه أصلاً [١٠].

و ليس المراد بصورة الجسم إلّا حقيقته المتمثّلة[٤] عند القوّة العاقلة، فقد[٥] مرّ في النمط الثالث أنّ الإدراك هو أن يكون حقيقة الشيء متمثّلةً عند المدرِك. و تلك الحقيقة هي إمّا نفس المدرِك إنْ كان المدرَك ذات المدرِك، أو ملاقياًله و [٦]إنْ كان خارجاً عن ذات المدرِك، فتلك الحقيقة المتمثّلة هي صورةٌ من المدرك، فليس الكلام إلّا أنّ تعقّل[٧] القوّة العاقلة للجسم[٨] إمّا بحسب حقيقته[٩] المستمرّة الحصول لها،أو بحسب صورةٍ أخرى يحصل لها. و الثاني يستلزم حصول مهيّتين لشيءٍ واحدٍ لها، و هو محالٌ. فإذاً تعقّلها حصول ذلك الجسم لها. فإنْ كفى في تعقّلها كانت دائمة التعقّل، و إلّا كانت لا دائمة التعقّل[١٠].

نعم في[١١] قوله:«فيكون قد حصل في مادّة واحدةٍ مكتوفةٍ بأعراضٍ بأعيانها صورتان لشيءٍ واحدٍ» شكٌ؛ فإنّ المتعقّل هيهنا إمّا الجسم، أو صورته[١٢]، أو مادّته. فإنْ كان المتعقّل الجسم لم يلزم أن تكون صورتان في مادّةٍ واحدةٍ، بل اللازم حصول[١٣] الصورة العقلية من الجسم في الجسم، و إنْ كان المتعقّل الصورة لم يستقم قوله: «فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقّل من مادّته موجوداً في مادّته»، و لا قوله: «و هى غير الصورة الّتي لم يزل في مادّته لمادّته بالعدد». و إنْ كان المتعقّل المادّة فلا يلزم إلّا حصول صورة المادّة

---

١. ج : لحصول. ٢. م : و إمّا. ٣. م : دائم.
٤. س : الممثلة. ٥. م : و قد. ٦. م،ج :ـ إمّا.
٧. م :ـ و. ٨. ق : التعقّل. ٩. م : ـ للجسم.
١٠. م : الحقيقة. ١١. س :ـ و إلّا ... التعقّل. ١٢. ج : على.
١٣. م : الجسم بصورته.

في المادّة، و لايلزم حصول صورتين في مادّةٍ مّا[١].

و يمكن أن يجاب عنه: بأنّ المتعقّل هيهنا الجسم. و المراد من اجتماع صورتين في مادةٍ واحدةٍ حصول صورتين[٢] أعني: الصورة العقلية و الصورة المتحقّقة[٣] للجسم بمادّةٍ واحدةٍ، و هو محالٌ. لأنّه لابدّ في تعدّد الأشخاص من تعدّد الموادّ؛ لكن في العبارة مساهلةٌ مّا[٤].

و فيه نظرٌ: لأنّ الجسم الخارجي كما اشتمل[٥] على المادّة الخارجة كذلك صورته العقلية مشتملةٌ على المادّة، فيكون تعدّد الشخصين بحسب تعدّد المادّتين. و لو حملنا التعقّل[٦] على الصورة الجسمية حتّى تكون التعقّل من مادّته، و الصورة الّتي للمادّة[٧] هي الجسمية، لأنّها مأخوذةٌ من المادّة و صورة المادّة اندفع النظر؛ و يظهر لزوم حصول صورتين في مادّةٍ واحدةٍ. لكن لايتبيّن لزوم أحد الأمرين: إمّا دوام تعقّل الجسم الّذي هو محلّ القوّة العاقلة، أو دوام لاتعقّله. اللّهمّ إلّا بعنايةٍ[٨] أخرى [١١].

لا يقال: اللازم من هذه الحجّة ليس إلّا أنّ القوّة العاقلة[٩] غير جسمانيةٍ، و المطلوب[١٠] إنّ تعقّلها ليس بالآلة و هو غير لازم!

لأنّا نقول: الحجّة مطّردةٌ فيه أيضاً، لأنّ النفس لو لم تعقّل إلّا بالآلة كانت إمّا دائمة التعقّل لها[١١] أو دائمة اللاتعقّل لها،... إلى آخر الحجّة.

[٢/٦١-٣/٢٨١] قوله: أعاد[١٢] الاعتراض.

تقريره: أنّا لانسلّم أنّ القوّة الجسمانية لو تعقّلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين، و إنّما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساويةً في تمام المهيّة للأمر الخارجي، و ليس كذلك؛ فإنّ الصورة العقلية عرضٌ قائمٌ بالنفس، و الأمر الخارجي جوهرٌ قائمٌ بذاته، و من المحال المساواة في تمام المهيّة بين العرض و الجوهر[١٣]. هذا توجيه كلامه.

---

١. ج،س : حلول. ٢. ق،س : ـ ما. ٣. م : صورتها.
٤. م : المتعلّقة. ٥. م : ـ ما. ٦. س : يشتمل.
٧. ج،س : المتعقّل. ٨. م : الّتي في المادّة. ٩. م : بغاية.
١٠. س : ـ العاقلة. ١١. م : الظاهر. ١٢. ق : ـ لها.
١٣. م : و أعاد.

و أمّا حديث المناسبة فقياسٌ فقهيٌ.

و تحرير جواب الشارح: إنّ مهيّة الشيء هو صورته العقلية المجرّدة عن اللواحق الخارجية، فالصورة العقلية مجرّدةٌ و الخارجية مقارنةٌ. فقوله :«المعقول من السماء ليس بمساوٍلها» إن أراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرّد و المقارنة فهو كذلك، الّا أنّه لايبقى تماثلهما[1]؛ و إن أراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء و هي حقيقته الّتي السماء بها هي فليس كذلك، لأنّ المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء، بل غيره. و إلحاق السواد و البياض بهما غير صحيح، فإنّهما نوعان متضادّان تحت جنسين،و السماء المعقولة و المحسوسة فردان من نوعٍ واحدٍ. و لاشكّ أنّ المناسبة بينهما أتمّ و أقوى.

و أمّا قوله: «على أنّ السماء المعقولة»، فهو[2] جواب سؤالٍ يمكن أن يورد[١٢] و يقال : الصورة المعقولة من السماء لو كانت مهيّة السماء لكان العرض مهيّة الجوهر، و إنّه محالٌ.

فاجاب: بأن المعقول من السماء له اعتباران: أحدهما: /JB45/ أنّه قائمٌ بالنفس، و الآخر: أنّه صورةٌ مطابقةٌ للسماء. فبالاعتبار الأوّل عرضٌ،و بالاعتبار الثاني مهيّة السماء.

و الحقّ في الجواب: إنّ الجوهرية و العرضية بحسب الوجود الخارجي، فإنّ الجوهر كما تقرّر[3] مالووجد في الخارج كان لا في موضوعٍ، و كذلك العرض ما لووجد في الخارج كان في موضوعٍ، فصورة السماء و إنْ كانت قائمةً بالنفس إلّا أنّها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوعٍ، فيكون جوهراً لا عرضاً.

و لهذا صرّح القوم بأنّ صور الجواهر جواهرُ.

[٢/٦٣-٣/٢٨٢] قوله: و منها قوله: لايلزم من كون العاقلة.

أي: لئن سلّمنا أنّه يلزم من تعقّل القوّة الجسمانية محلّها اجتماع المثلين، و لكن لانسلّم أنّ اجتماع المثلين محالٌ. و إنّما يكون محالاً لو لم يكن أحدهما ممتازاً عن الآخر؛ و ليس كذلك[4]، فإنّ أحدهما حالٌّ في القوّة العاقلة[5] و الآخر محلٌّ لها.

---

١. م : الجوهر و العرض. ٢. ق،س : تماثلها. ٣. م،ق : ـ فهو.

٤. م : تقرّره. ٥. م : ـ و ليس كذلك.

أجاب الشارح: أوّلاً بما مرّ، و هو أنّ الصورة لابدّ أن تكون حالّةً[١] في محلّ القوّة العاقلة، لأنّ محلّها آلةٌ لإدراكها؛

و ثانياً: بأنّ الصورة لو كانت حالّةً في[٢] العاقلة فإنْ لم تكن حالّةً في محلّها لم تكن العاقلة فاعلةً بمشاركة المحلّ و كلّ قوّةٍ جسمانيةٍ فاعلةٌ بمشاركة المحلّ، فالعاقلة لاتكون جسمانيةً. و إنْ حلّت في محلّها اجتمع المثلان من غير فرقٍ.

و هذا الجواب في الحقيقة تفصيلٌ لما مرّ.

[٢/٦٣ـ٣/٢٨٣] قوله: الفرق بين الصورتين باقٍ، لأنّ إحديهما[٣] حالّةٌ في العاقلة و في محلّها معاً.

لقائلٍ أن يقول: هذا الفرض ممتنعٌ، لأنّ الصورة لو كانت حالّةً في القوّة العاقلة و في محلّها يلزم أن يكون الشيء الواحد حالاً في محلّين مختلفين، و إنّه محالٌ.

و يمكن أن يُجاب : بأنّ المراد بالحلول الاقتران. فإذا[٤] كانت الصورة العقلية مقارنةً لأحد المقارنين أعني: القوّة العاقلة و محلّها كانت مقارنةً لمحلّها؛ و هو المقارن الآخر، فتكون مقارنةً لهما معاً.

لكن هيهنا شيءٌ آخر، و هو أنّ الصورة الأخرى ليست حالّةً في محلّ القوّة العاقلة، بل هي محلّها على ما ذكره الإمام [١٣].

و تقرير جواب الشارح[٥]: إنّ هذا النوع من الحلول اقترانٌ مّا، فتكون الصورة الأخرى لما كانت مقارنةً لمحلّ القوّة العاقلة كانت مقارنةً للقوّة العاقلة، كما أنّ الصورة العقلية مقارنةٌ للقوّة العاقلة و لمحلّها، فلا فرق!

و[٦] أيضاً إذا كانت الصورة العقلية مقارنةً للقوّة العاقلة و هي مقارنةٌ لمحلّ الصورة الأخرى و مقارن المقارن مقارنٌ فيجتمع الصورتان في محلٍّ واحدٍ، و إنّه محالٌ.

و هذا الكلام يصلح أن يكون جواباً[٧] من الابتداء لسؤال الإمام، بأن يقال: لوكانت الصورة العقلية حالّةً في القوّة العاقلة و هي في محلّها و الحالّ في الحالّ حالٌّ بالضرورة

---

١. م : ـ العاقلة. ٢. س : محالة. ٣. س : + القوّة.
٤. م : + في الحقيقة. ٥. م : و إذا . ٦. ق : الشبه.
٧. م : ـ و.

[١٤] يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادّةٍ واحدةٍ، و إنّه محالٌ.

و نحن نقول: لمّا كانت[١] الصورة الأخرى محلّ القوّة العاقلة لم يلزم ههنا إلّا اجتماع متماثلين و هو: حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولهما في مادّةٍ[٢]. و المحال هذا، لا ذاك!

فإنْ قيل: الامتياز بينهما ليس بحسب المهيّة و لا بحسب لوازمها ضرورة أنّ الاتّحاد في الملزوم ملزومٌ للاتّحاد[٣] في اللوازم، و لا بحسب العوارض فإنّ كلّ عارضٍ يعرض لأحدهما يكون نسبة الآخر إليه كنسبته إليه؛ و إذ لاتمايز بينهما فلااثنينية؛

فنقول: نسبة العارض إلى المحلّ مقارنة الحالّ للمحلّ، و نسبته إلى الصورة العقلية مقارنة أحد الحالّين في محلّ الآخر، فظهر التمايز.

[٢/٦٣ـ٣/٢٨٤] قوله: و النفس مدركةٌ للنصف الأوّل دائماً ... إلى آخره.

ههنا سؤالان: أحدهما: أنّه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلةٌ[٤]، لزم من العلم بالشيءالعلم بالعلم، لأنّ العلم بالشيء صفةٌ حاصلةٌ، و التقدير إنّ صفات النفس معلومةٌ لها ما دامت حاصلةٌ لها، ثمّ إنّ العلم بالعلم صفةٌ حاصلةٌ للنفس فهو معلومٌ أيضاً... و هلمّ جرّاً حتّى يلزم من العلم بالشي حصول علومٍ غير متناهيةٍ؛ و إنّه محالٌ.

و جوابه: إنّ العلم بالعلم ليس أمراً زائداً عليه، فلا يلزم حصول علومٍ غير متناهيةٍ، و[٥] ذلك لأنّه لو كان أمراً زائداً لكان مساوياً له، فيلزم اجتماع مثلين في محلٍّ واحدٍ، و هو محالٌ.

و توضيحه: إنّ العلم بالشيء صورته العقلية. فلو كان العلم بها بحسب حصول صورةٍ أخرى لها و الصورة العلمية مساويةٌ للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلين في النفس.

و بهذا البيان تبيّن أنّ العلم بالنفس أو بغيرها ممّا لايباينها ليس أمراً /JA46/ زائداً عليها، فلا يلزم من العلم بها العلم بها، فضلاً عن علومٍ غير متناهيةٍ.

---

١. س :ـ جواباً. ٢. ج،س : كان. ٣. م،ق : المادّة.
٤. م : الاتّحاد. ٥. م : + لها.

لا يقال: هب! أنّه لايلزم من العلم بالشيء حصول علومٍ غير متناهيةٍ، إلّا أنّه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به. و من المعلوم بالضرورة أنّه ربّما علمنا شيئاً و غفلنا عن العلم به؛

لأنّا نقول: الذهول عن التصديق بالعلم، لا عن تصوّره، و الكلام فيه.

الثاني: إنّ كثيراً من لوازم النفس لايدوم استحضاره[1]؛

و أجيب: بأنّ الدائم هو العلم بها، لا ملاحظتها و العلم بالعلم بها [١٥].

و فيه نظرٌ! لأنّا نعلم بالضرورة أنّه لايدوم علمنا بالقدرة و الشجاعة و السخاوة،... إلى غير ذلك من صفات النفس.

[٢/٦٤ـ٣/٢٨٥] قوله: هذا ابتداء[2] احتجاجه على بقاء النفس.

أقول: بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن و بقاء تعقّلها لمعقولاتها عاد إلى بيان المطلوب الأوّل بحجّةٍ أخرى، و ليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرّح به الإمام [١٦]. و لهذا سمّى الفصل بالتكملة.

[٢/٦٤ـ٣/٢٨٦] قوله: فإذن هما لأمرين مختلفين.

هيهنا شيئان:

الأوّل: إنّ قوّة الفساد مغايرةٌ للبقاء بالفعل، لأنّها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كلّ باقٍ فاسداً بالقوّة، و بالعكس؛ و ليس كذلك.

الثاني: إنّ قوّه الفساد و فعلية البقاء لأمرين مختلفين [١٧] أي : موضوع قوّة الفساد غير موضوع البقاء، حتّى لايمكن عروضهما لشيءٍ واحدٍ. و لم يذكر عليه دليلاً.

و ربمّا يستدّل عليه بأنّ محلّ قوّة الفساد هو بعينه موصوفٌ بالفساد [١٨]، و لا شيء من محلّ البقاء بالفعل هو بعينه موصوفٌ بالفساد؛ لأنّ الباقي لو قبل[3] الفساد و القابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع الباقي مع الفساد، و هو محالٌ. و الحاصل أنّ الباقي لايبقى

١. م : ـإنّه محال ... و.
٢. ق : انحصاره.
٣. س : + كلام.

مع الفساد، و الموصوف بالفساد يبقى مع الفساد. فلايكون الباقي موصوفاً بالفساد، فلايثبت له قوّة الفساد.

و فيه نظرٌ لانّا لانسلّم أنّ الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه [١٩]؛ فإنّ معنى قبول الشيء العدم أو الفساد ليس أنّ ذلك الشيء يتحقّق و يحلّ فيه الفساد؛ بل معناه أنّه يتقدّم في الخارج، و إذا حصل في العقل و تصوّر العقل العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائماً به في العقل. و أمّا في الخارج فليس هناك شيءٌ و قبول عدمٍ.

[٢/٦٤ ٣/٢٨٦] قوله: فالنفس إنْ كان[١] أصلاً.

لا يخلو إمّا أن يكون النفس بسيطاً غير حالٍّ فلا يمكن قبول الفساد، لاستدعا قبول الفساد التركيب، و إمّا أن يكون حالاً أو مركّباً[٢]. لا سبيل إلى الأوّل، لما ثبت أنّ النفس غير[٣] منطبعةٍ في شيءٍ.

لا يُقال: الثابت بالدلائل السابقة أنّها ليست قوّة حالة في جسمٍ[٤]، و هذا لايستلزم أنّها لا يكون حالّةً في شيءٍ أصلاً. لِمَ لايجوز أن تكون حالّةً في مفارقٍ؟

لأنّا نقول: قيام النفس بالذات من الضروريات لايمكن منعه [٢٠]، و لو كان مركّباً[٥] فإمّا أن يكون مركّباً[٦] من بسائط كلّها غير حالّةٍ،أو يكون[٧] شيئاً منها حالاً كالصورة و الآخر محلاًّكالهيولى. و أيّاما كان يوجد بسيطاً غير حالٍّ. و البسيط الغير الحالّ ليس بقابل للفساد، فلا تكون النفس قابلةً للفساد.

و الاعتراض: أنّا لانسلّم أنّه إذا وُجد بسيطٌ غير حالٍّ يلزم أن لاتكون النفس قابلةً للفساد[٨]، و إنّما تكون كذلك لو كان البسيط الغير[٩] الحالّ هو النفس، و ليس كذلك؛ بل المفروض أنّه جزءالنفس. و غاية ما في الباب أنّ جزء النفس لايقبل الفساد، و لايلزم منه أن لاتقبل النفس الفساد، لجواز انعدام الجزء الاخر.

لا يقال: نحن نقول من الابتداء: النفس لابدّ أن تكون بسيطاً غير حالٍّ، و إلّا لكان إمّا

---

١. س : ـ و لا شيء ... لو قبل. ٢. م :كانت. ٣. م : حالّةً و مركّبة.
٤. م : ليست. ٥. م : الجسم. ٦. م :كانت مركّبة.
٧. م : مركّبة. ٨. س : ـ يكون. ٩. م :ـ و الاعتراض ... للفساد.

حالاً أو مركّباً[١]، و هما باطلان.

أمّا الأوّل: فظاهرٌ؛

و أمّا الثاني: فلأنّه يلزم وجود بسيطٍ غير حالٍّ، فهو النفس، و قد كان جزءًا للنفس؛ هذا خلفٌ!

لأنّا نقول: لانسلّم أنّه يلزم من كونه بسيطاً غير حالٍّ[٢] أن يكون قائماً بذاته. لِمَ لايجوز أن تكون[٣] الهيولى لاتقوم إلّا بما تحلّ فيه؟ و حينئذٍ لايلزم أن يكون نفساً [٢١].

و أمّا سؤال الاعتراض فهو نقضٌ على الدليل. و تقريره: إنّ كثيراً من الأعراض و الصور بسائطٌ للفساد. فلو اقتضى قبول التركيب لامتنع فسادها [٢٢].

أجاب: بالفرق بأنّ محلّ قوّة فسادها هو موضوعاتها و موادّها. و ذلك لاينافي بساطتها في نفسها؛ بخلاف النفس، فإنّ محلّ قوّة فسادها لايجوز أن يكون خارجاً، لأنّ الخارج إمّا مباينٌ أو ملاقٍ. و الأوّل باطلٌ، و لاملاقي لها إذلا محلّ للنفس. فلا بدّ أن يكون محلّ قوّة الفساد داخلاً في النفس، فيلزم التركيب بالضرورة.

فإنْ قلت: لو كانت[٤] الهيولى محلّ قوّة الفساد كانت موصوفةً /JB46/ بالفساد، فيلزم فسادها؛

فنقول: ليس المراد بالفساد فساد نفسها، بل أن يفسد فيها شيءٌ. فإنّ الهيولى من شأنها أن تفسد فيها الصورة، كما أنّ من شأنها أن تحدث فيها الصورة و تبقى.

[٢/٦٤ـ٣/٢٨٨] قوله: أي[٥]: إذا ثبت أنّ النفس إمّا أصلٌ[٦] أو ذات اصلٍ لم تكن ممّا يقبل الفساد.

عدم قبول النفس الفساد[٧] على تقدير أنّها أصلٌ، ظاهرٌ؛ و أمّا على تقدير أنّها ذات أصلٍ أو مركّبة[٨] من بسائط لايكون كلّها حالاً حتّى يتحقّق منها بسيطٌ غير حالٍّ فغير[٩] ظاهر؛ بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد.

---

١. م : ـ الغير.
٢. م : ان يكون بسيطة غير حالّةً و إلّا لكانت إمّا حالّةً أو مركّبةً.
٣. م : حالّة.
٤. م : + كافّة.
٥. م :كان.
٦. م : ـ أي.
٧. س : نفس.
٨. ج : ـ الفساد.
٩. م : مركّب.

و مدار اعتراض الإمام على هذا الاحتمال أعني[١]: أن يكون مركّبةً، و احتمال تركّبها من حالٍّ و محلٍّ، فإنّها على تقدير تركّبها من جواهر غير حالّةٍ يكون كلٌّ منهما قائمةً بذاتها عاقلاً لنفسه. فيكون كلٌّ منها نفساً، فيلزم أن يكون النفس الواحدة نفوساً متعدّدةً و أنّه محالٌ. فلهذا فرض الإمام تركيبها[٢] من حالٍّ و محلٍّ، و إنّها[٣] مخالفان لهيولى الجسم و صورته، لأنّهما جزآن للنفس مجرّدان، و أنّ الباقي المحلّ لا الحالّ. فحينئذٍ لا يلزم من بقاء المحلّ بقاء النفس، كما لايلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم.

و أمّا قوله: «و حينئذٍ يجوز أن لاتكون كمالاتها الذاتية باقيةً» فقد تمّ الاعتراض دونه. و لادخل له في الاعتراض إلّا أنّه زيادةٌ زادها لتأكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب. فإنهّم[٤] لمّا أثبتو بقاء النفس قالوا: إنّها تبقى بعد موت البدن عاقلةً لمعقولاتها موصوفةً بالأخلاق الّتي اكتسبها حال تعلّقها بالبدن. و مع قيام ذلك الاحتمال لايمكن القطع بشيءٍ من هذه، لجواز أن يكون اتّصاف النفس بهذه الكمالات مشروطاً بوجود الجزء الحالّ؛ فإذا انتفى انتفت.

ثمّ إنّ الشارح راعى هيهنا طريقة البحث، و هي: أنّه إذا منع مقدمة و ذكر لمنعها سندٌ لايلتفت إليه و يستدلّ على المقدّمة الممنوعة. و هي هيهنا أنّ النفس[٥] لو كانت مركّبةً لم تكن قابلةً[٦] للفساد. فكأنّه قال: لو كانت النفس مركّبةً فإمّا من البسائط غير حالّةٍ و هو محالٌ، لما ذُكر، أو من حالٍّ و محلٍّ، فالجزء الّذي[٧] هو المحلّ إمّا أن يكون ذا وضع و هو أيضاً محالٌ، أو غير ذي وضعٍ. فإمّا أن يكون قائماً على انفراده فيكون نفساً؛ أو لايكون قائماً على انفراده، فإمّا أن يكون قائماً[٨] بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة أنّه إذا توقّف قيامها على البدن يتوقّف فعلها عليه بطريق الأولى، فلا تكون فاعلةً بذاتها، و إمّا لايكون قائماً بالبدن، بل بالجزء الآخر الحالّ و هو لايجوز أن يفسد و يتغيّر. فتكون النفس باقيةً لبقاء جزئيها[٩] جميعاً. ثمّ إنّه بيّن ذلك بقوله: لأنّ التغيّر[١٠] لايوجد إلّا مستنداً

---

١. م : غير.
٢. ج : على.
٣. ق،ج : تركّبها.
٤. م : فإنّها.
٥. م : ـ أنّ النفس.
٦. م : + النفس.
٧. س : يقبل.
٨. م :ـ الّذى.
٩. م : ـ على انفراده ... قائماً.
١٠. ق،س : جزئية.

إلى جسمٍ متحرّكٍ.

و تقريره: إنّ التغيّر هو زوال صفةٍ و حدوث أخرى. و قد مرّ أنّ الحدوث أو العدم الطاري يحتاج إلى مادّةٍ، و المادّة لا بدّ لها من الصورة[١]، فلا بدّ في التغيّر من جسمٍ؛ و أمّا أنّه متحرّكٌ فلتحرّكها في الكيف [٢٣]، فإنّه[٢] كان متكيّفاً بكيفية ثمّ بأخرى. هذا ما سمعته.

و لقائلٍ أن يقول: لِمَ لايجوز أن تقوم قوّة فساد الصورة المقيمة بمحلّها؟ [٢٤]؛ و لانسلّم احتياج قوّة الفساد إلى مادّةٍ جسميةٍ، بل هو أوّل المسألة.

و أيضاً: الحركة غير لازمةٍ، فإنّ حدوث صورةٍ و زوال أخرى كونٌ و فسادٌ، لا حركةٌ في كيفٍ.

و يمكن أن يقال: المراد من الحركة[٣] مطلق التغيّر كما أشرنا إليه في موضوع العلم[٤] الطبيعي. إلّا أنّ السؤال الأوّل[٥] باقٍ!

لا يقال: المفارق يمتنع أن يقارن المفارق؛

لأنّا نقول: المفارق إذا جاز أن يحدث في المفارق فلِمَ لايجوز أن ينعدم[٦] عنه؟

[٢/٦٥ـ٣/٢٩٠] قوله: ثمّ قال: الفساد و الحدوث.

أي: كما احتاج إمكان الفساد إلى محلٍّ احتاج إمكان الحدوث إلى محلٍّ آخر[٧]، لكن محلّ إمكان حدوث النفس البدن، فَلِمَ لايجوز أن يكون محلّ امكان[٨] فسادها البدن؟

و توجيهه: أنّا لا نسلّم أنّ النفس لو قبلت الفساد كانت مركّبةً من محلّ إمكان الفساد و محلّ وجودالثبات. و إنّما يلزم التركيب لو كان محلّ إمكان[٩] الفساد داخلاً في النفس. فَلِمَ لا يجوز أن يكون خارجاً من النفس مبايناً و هو البدن؟ كما جاز أن يكون محلّ إمكان حدوثها هو البدن؛

أجاب: بأنّ إمكان حدوث النفس أو فسادها لايجوز أن يقوم[١٠] بالبدن، لأنّ البدن

---

١. م : المتغيّر.
٢. م : صورة.
٣. ج،س : لأنّه.
٤. م : المراد بالحركة.
٥. س : ـ العلم.
٦. م : ـ الأوّل.
٧. م : يتقدّم.
٨. ق،س : ـ آخر.
٩. م :ـ إمكان.
١٠. س : تقدّم.

مباين لها[١] و من المحال أن يكون مباين الشيء مستعدّاً لحصول مباين له أو فساده عنه، و العلم به ضروريٌّ، و لأنّه لو جاز ذلك لجاز أن يكون إمكان وجود النفس أو عدمها[٢] قائماً بالحجر أو غير ذلك، و جاز أن يكون إمكان وجود /JB47/ مَن هو في المشرق قائماً بمادّة من هو في المغرب، و الكلّ محالٌ. لأنّ المركّبات لمّا زادت استعداداتها و تصاعدت إلى مرتبةٍ مُهَيِّئةٍ لصورةٍ نوعيةٍ إنسانيةٍ فاستعداد المركّب للصورة النوعية الإنسانية إنّما يكون بحسب حالّةٍ و هيئةٍ مخصوصةٍ يحصل لذلك المركّب. فذلك المركّب مع تلك الهيئة المخصوصة إذا استعدّ لحدوث الصورة النوعية[٣] يكون مستعدّاً لحدوث النفس، لأنّ النفس من مبادي تلك الصورة النوعية. و الشيء إذا كان مستعدّاً لحصول جميع عللها بالضرورة، فيستعدّ البدن مع تلك الهيئة المخصوصة إذا استعدّ[٤] لحدوث النفس، لا من حيث أنّه موجودٌ مجرّدٌ، بل من حيث إنّه علّةٌ لتلك الصورة النوعية و مرتبطةٌ بالبدن ارتباط تدبيرٍ. و هذه هي جهة مقارنة البدن للنفس، إذ ليس معنى مقارنة النفس إلّا إفاضتها على البدن الصورة النوعية و تدبيرها له بواسطة تلك الصورة. فإمكان حدوث النفس قائمٌ بالبدن لا من جهة أنّه مباينٌ، بل من جهة أنّه مقارنٌ.

ثمّ إذا حدث النفس و حصلت الصورة النوعية زالت [٥]تلك الهيئة المخصوصة و زال إمكان حدوث النفس. و تلك الصورة النوعية يمكن فسادها، لأنّ قوّة فسادها قائمةٌ بالبدن كما في الأعراض؛ بخلاف النفس، لأنّ إمكان فسادها يمتنع أن يقوم بالبدن لأنّه مباينٌ و لا بما كان[٦] إمكان حدوث النفس قائماً به لانتفائه؛ فلا يمكن فساد النفس.

فإنْ قيل: إذا جاز أن يكون استعداد البدن للصورة النوعية[٧] موجباً لاستعداده لحدوث[٨] النفس فَلِمَ لايجوز أن يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجباً لاستعداده لانعدام[٩] النفس؟

أجاب: بأنّ استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجبٌ لاستعداد حصول جميع عللها، لأنّ الشيء لايحصل إلّا بسائر علله؛ بخلاف عدم الصورة فإنّه لايستدعي انعدام

١. م : له. ٢. م : عدمها. ٣. م : ـ النوعية.
٤. ج،س : ـ إذا استعدّ. ٥. ج،ق : زال. ٦. س : لا بمكان.
٧. م : النوعية. ٨. س : حدوث. ٩. م،ق : انعدام.

النفس لجواز أن يكون لانتفاء شرطها.

فإنْ قلت: هب! أنّ عدم الصورة لايستلزم انعدام النفس، إلّا أنّه يجوز أن ينعدم النفس بحسب عدم الصورة؛ فجاز أن يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلاً لإمكان فساد النفس؛

فنقول: لايجوز أيضاً، لأنّ جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن من جهة زيادة المباينة، فلا يجوز أن يكون البدن من هذه الجهة موضوعاً لإمكان فساده، بخلاف جهة وجود الصورة، فإنّها[١] جهةُ مقارنةٌ للنفس[٢] من حيث الارتباط و التدبير؛ فجاز هذا دون ذاك.

هذا غاية توجيه الكلام هيهنا.

و اعلم! أنّ أفلاطون و أتباعه إنّما ذهبوا إلى قدم النفس لأجل أنّهم[٣] ما فرّقوا بين إمكان الحدوث و إمكان العدم في استدعاء المادّة [٢٥]، و علموا أنّ النفس غير مادّية، فقطعوا[٤] بأنّها قديمةٌ لأنّها لو كانت محدثةً كانت لها مادّةٌ، فامتنع حدوثها كمالم يمكن عدمها لذلك؛ و لأنّ النفس لمّا كانت عاقلةً لذاتها لايجوز أن يكون إمكان وجودها[٥] في المادّة، و إلّا لتوقّف وجود النفس على المادّة، فلاتعقّل بذاتها. و إذا لم يمكن أن يكون إمكان وجودها في مادّةٍ لم يمكن أن يكون فسادها في مادّةٍ، و إلّا لكان وجودها يتوقّف على عدم الاستعدادات العدمية.

فإنْ قلت: لو كانت النفس قديمةً فهي قبل حدوث البدن إنْ كانت متعلّقةً ببدنٍ آخر يلزم التناسخ، و إنْ لم يكن متعلّقةً ببدنٍ و هي مستعدةٌ للإدراكات و الأفعال كانت معطّلةً؛

قلنا: هؤلاء يتحاشون عن إثبات التناسخ : على أنّ من الجائز أن يكون النفس قديمةً من آثار العقول، إلّا أنّ إدراكها و تصرّفها يتوقّف على حدوث الآلات؛ و امتناع التعطيل ممنوعٌ.

و الجواب عن الدليل الأوّل: الفرق بين إمكان الحدوث و إمكان العدم بما مرّ؛

---

١. س،ق : فإنّه. ٢. ج : النفس. ٣. س : النفس لأنّهم.
٤. م : و قطعوا. ٥. س : ـ في مادّة ... وجودها.

و عن الثاني: أنّ ذلك التوقف في الحدوث لافي البقاء. فالنفس[١] في الحدوث تحتاج إلى البدن و هو لايستلزم احتياج تعقّلها في زمان البقاء إلى البدن [٢٦]. و مثّل ذلك بأنّ أخذ الطائر يتوقّف على الشبكة و لايتوقّف بقاء الأخذ على الشبكة[٢].

[٢/٦٦ـ٣/٢٩٢] قوله: فلنفرض الجوهر العاقل.

الجوهر العاقل بعد الاتّحاد بالمعقول إمّا أن يكون هو الّذي كان قبل الاتّحاد، أو لم يكن هو[٣] الّذي كان. فإنْ كان هو الّذي كان قبله فلا فرق بين تعقّله و لاتعقّله؛ و إنْ لم يكن هو الّذي كان[٤] بل زال شيءٌ فالزائل إمّا ذات الجوهر العاقل، أو حال له. فإنْ كان ذات العاقل فهو انعدامٌ له، لا اتّحاد؛ و إنْ كان حالاً من أحواله فهو استحالةٌ، لااتّحاد. و مع ذلك فلا بدّ أن يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتّحاد و عدمه، لأنّ النفس إذا/JA47/ بطلت أو تغيّرت تحتاج إلى مادّة[٥]. و أمّا قول الشارح: «و احتجاجهم على ذلك هو ما قرّره في كتابه»... إلى آخره، فهو[٦] نفيٌ لما ذكره الإمام: «إنّ الشيخ اختار في كتاب المبدأ و المعاد: أنّ النفس إذا عقلت شيئاً اتّحدت بالمعقول»، فإنّه صنّف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم، لا لبيان ما اختاره[٧].

[٢/٦٧ـ٣/٢٩٤] قوله: و قالوا: و اتّصالها بالعقل الفعّال هو أنْ تصير[٨] نفس[٩] العقل الفعّال.

لأنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً يصير العقل المستفادّ و العقل الفعّال يتّصل[١٠] بالنفس، فتصير أيضاً العقل المستفاد، فالنفس تتّحد بالعقل المستفاد. و العقل الفعّال يتّحد بالعقل المستفاد، فيكون النفس تتّحد بالعقل الفعال. و هو ملزومٌ لأحد المحالين؛ لأنّ اتّحاد النفس إمّا بجزءٍ من العقل الفعّال، أو به من حيث هو، و الأوّل[١١] يستلزم تجزئة العقل الفعّال، و الثاني علم النفس بجميع المعلومات. على أنّ المحال المذكور في اتّحاد النفس

---

١. ج : و النفس. س : فإنّ النفس. ٢. ج : الأخذ عليها. ٣. م : ـ هو.
٤. س : ـ هو الّذي ... كان. ٥. م : المادّة. ٦. م : فهي.
٧. س :يختاره. ٨. م : + هي. ٩. ق : النفس.
١٠. س : متّحد. ١١. م : فالأوّل.

بالمعقول قائمٌ في اتّحاد النفس بالعقل المستفاد، لأنّه هو اتّحاد النفس بالمعقول.

ثمّ هيهنا يلزم محالٌ آخر و هو اتّحاد الذوات العاقلة، لاتحاد كلٍّ منها بالعقل الفعّال- كمالزم ثمّة اتّحاد المعقولات[١] المختلفة.

قال الإمام: «و أمّا الحكاية الّتي ذكرها فالمقصود منها أنّ القائل بهذا الاتّحاد هو فرفوريوس، و له كتابٌ في تقرير هذا المذهب. و لا شكّ أنّ الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب[٢] لايكون إلّا فاسداً!».

[٢/٦٧-٣/٢٩٥] قوله: ذكر أنّ معناه هو المفهوم الحقيقي.

اعلم! أنّ صيرورة الشيء شيئاً آخر تُطلق على ثلاثة معانٍ: انتقال الشيء من صفةٍ إلى صفةٍ كما يقال: صار الماء هواءً أو الأسود أبيض؛ و انتقال الشيء إلى ما يتركّب منه و من غيره كما يقال: صار الخشب سريراً. و هذان معنيان معقولان؛ و كون الشيء عين[٣] شيءٍ آخر، و هو غير معقولٍ. هذا محصّل كلامه. لكن في عبارته خطأٌ فاحش! و هو أنّه قد اخترع «لصار» اسم مفعولٍ و هو «المصير»، و نصب به «إيّاه»[٤]. و الفعل الناقص ليس بمتعدٍّ و لا واقع على شيءٍ. و خبره ليس بمفعول، بل إنما هو لتقرير الفاعل على صفةٍ. و لو فرضنا فرض محالٍ! أنّ له مفعولاً فليس المصير اسم مفعولٍ، بل هو مصدرٌ، يقال: «صرت إلى فلانٍ مصيراً»، قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿وَ إِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ﴾ و لو فرضنا أنّه اسم مفعولٍ فكيف يكون له مفعول؟ فلايُقال: زيدٌ ضاربٌ عمراً و عمروٌ مضروبٌ زيداً، بل: مضروب زيدٍ أو مضروبٌ لزيدٍ. فهذا كما ترى[٥] خطأٌ في خطأٍ! [٢٧]. و كأنّه إنّما وقع فيه لما وجده في المتن: «إنْ كان المعدوم[٦] ثانياً و مصيراً إيّاه»[٧]. و أظنّ أنّ الشيخ قال: «و صائراً إيّاه»؛ لأنّ الكلام في صيرورة الأوّل ثانياً، فهو صائرٌ إيّاه، فطغى فيه قلم الناسخ.

---

١. م: اتّحاد النفس بالمعقولات. ٢. س: ـ ولا شكّ ... المذهب. ٣. ق: غير.
٤. م: ـ إيّاه. ٥. م: و هذا ترى. ٦. م: المفروض.
٧. م: ـ إيّاه.

[٢/٦٨ـ٣/٢٩٦] قوله: تقريره أنّ هيهنا أمرين.

لابدّ لفهم هذا الكلام أن يُفرض المصير اسم المفعول ناصباً. فنقول على هذا الفرض: إذا اتّحد شيئان فصارا شيئاً واحداً فهيهنا أمران: ما قبل الاتّحاد و هو شيئان، و ما بعده و هو شيءٌ واحدٌ. فالأمران إنْ[١] كانا موجودين أو معدومين فلا اتّحاد قطعاً. و إنْ كان أحدهما موجوداً و الآخر معدوماً فإنْ كان المعدوم هو الثاني فلِمَ يحصل من الاتّحاد شيءٌ و هو ظاهر المناقضة للقول بالاتّحاد، و إنْ كان المعدوم الأوّل امتنع أن يكون ثانياً، لأنّه موجودٌ و من الممتنع أن يصير[٢] المعدوم عين الموجود؛ و هذا معنى قوله: «فقد بطل كون الأوّل بالفرض ثانياً و مصَيراً إيّاه».

فإنْ قلت: المفروض أنّ الأوّل صائرٌ ثانياً لا مصيرٌ إيّاه، فكيف يبطل كونه مصيراً إيّاه؟ أمكنه أن يقول: لمّا صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا. فكلٌّ منهما[٣] صائرٌ و مصير. و من ثمّة[٤] قال: «معنى الاتّحاد هو كون الصائر بعينه ثانياً مصيراً[٥] إيّاه».

و يرد على هذا التوجيه بعد ما مرّ أنّ قوله: «سواءٌ حدث بعد عدمه شيءٌ آخر أو لم يحدث» حشوٌ في الكلام لا طائل تحته! فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال كما ذكره الإمام.

[٢/٦٨ـ٣/٢٩٨] قوله: الصور العقلية قد يجوز بوجهٍ مّا أن تُستفاد.

العلم إمّا أن يكون مستفاداً من الأمر الخارجي و هو الانفعالي، أو الأمر الخارجي مستفاداً منه و هو الفعلي؛ أو لا هذا و لا ذاك كالعلم بالممتنعات. فقوله: «و يجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ على الوجه الثاني» منظورٌ فيه، لأنّ انتفاء الوجه الأوّل لايدلّ على تحقّق الثاني.

و الجواب: أنّ المراد علم اللّه ـ تعالى ـ بالموجودات الخارجية. و لمّا استحال كونه على الوجه الأوّل وجب أن يكون /JB48/ على الوجه الثاني و حاصلاً له من ذاته [٢٨]، لا

---

١. س :ـ إنْ. ٢. م :يكون. ٣. م : ـ منهما.
٤. م : ـ ثمّة. ٥. م : لمصير.

من غيره[1] لما مرّ من امتناع احتياجه[2] إلى الغير في الصفات الحقيقية.

[۲/٦۹ـ۳/۳۰۰] قوله: أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات.

المطلوب أنّ اللّه ـ تعالى ـ عالمٌ بجميع الموجودات، و ذلك لأنّه عالمٌ بذاته و ذاته علّةٌ لجميع الموجودات و العلم بالعلّة يقتضي العلم بالمعلول. لأنّ العلم التامّ بالعلّة هو العلم بها من جميع الوجوه، و من تلك الوجوه كونها مستلزمةً للوازم؛ و ذلك[3] يتضمّن العلم باللوازم. فيكون اللّه ـ تعالى ـ عالماً بجميع الأشياء، لأنّها معلولةٌ لازمةٌ له إمّا طولاً كالمعلولات[4] المترتّبة المنتهية إليه[5]، و إمّا عرضاً كسلسلة الحوادث. فإنّها لاتنتهي إليه في الطول، إذ قبل كلّ حادثٍ حادثٌ لا إلى أوّل؛ بل في العرض، فإنّ كلّ واحدٍ من الحوادث لإمكانه مستندٌ إليه بالوسائط.

و اعلم! أنّ استدلال القوم على هذا المطلوب هو أنّ اللّه ـ تعالى ـ عالمٌ بذاته، و ذاته علّةٌ لجميع الأشياء، و العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون اللّه ـ تعالى ـ عالماً بجميع الأشياء.

فورد عليه : أنّه إنْ أريد أنّ العلم بالعلّة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوعٌ و لا دلالة عليه؛ و إنْ أريد العلم بالعلّة من حيث إنّه علّةٌ للمعلول موجبٌ للعلم به[6] فهو باطلٌ، لأنّ العلم بكونه علّةً للمعلول موقوفٌ على العلم بالمعلول. فامتنع أن يكون موجباً له و علّةً.

ففسّر الشارح العلم بالعلّة بالعلم التامّ، و غيّر عبارة «الإيجاب» إلى «الاقتضاء» تفادياً[7] من ورود الإشكال [۲۹]؛ لكن لو لم يمنع كون اللّه ـ تعالى ـ عالماً بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من إيراد المنع في[8] غيره [۳۰]، مع أنّ تلك القاعدة مستعملةٌ عند القوم في سائر الموارد، فلا يتمّ كلامهم فيها أصلاً.

فالصواب: أنّ كلامهم هو أنّ العلم بالعلّة التامّة يوجب العلم بالمعلول، لأنّ العلم التامّ

---

۱. س : ـ غيره. ۲. ق : الاحتياج. ۳. ق : فذلك.
٤. س : كالمعقولات. ٥. م : إليه. ٦. س :ـ به.
۷. م : تعادياً. ۸. م : من.

بالعلّة موجبٌ و العلم بهذه المقدّمة ضروريٌ، و لايشكّ عاقلٌ في أنّ من علم جميع علل وجود شيءٍ علم وجوده، و من علم جميع علل عدم شيءٍ علم عدمه. و لمّا كان ذاته ـ تعالى ـ علّةً تامّةً للمعلول الأوّل لزم من العلم بها العلم به؛ ثمّ إنّه هو[1] اللّه ـ تعالى ـ علّةً تامةً[2] لغيره، فيلزم علمه ـ تعالى ـ به أيضاً. و هكذا لمّا كان اللّه ـ تعالى ـ عالماً بالعلل التامّة لجميع الممكنات كان عالماً بها قطعاً.

و سيجيء لهذا زيادة تقريرٍ و توضيحٍ.

[۲/۷۰ـ۳/۳۰۱] قوله: أما اختلافه بالقياس[3] إلى المدرك.

إذا كان المدرِك مادّياً يتوقّف[4] العلم به على الإحساس و انتزاع صورته. فيكون المجرّد عن المادّة أتمُّ في المُدركية.

[۲/۷۱ـ۳/۳۰۲] قوله: عقلت مادون الأوّل من الأوّل تعقّلاً دون التعقّل الأوّل.

أمّا أوّلاً: فلأنّ تعقّلها من الأوّل انفعاليٌ و علم الأوّل فعليٌ.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الأوّل لمّا كان منقطع العلائق عن المادّة لايشوبه شاغلٌ و لايحجبه عن غيره حاجبٌ[5] كان إدراكه أتمّ؛ إذ قوّة الإدراك و ضعفه بحسب التجرّد عن المادّة و عدمه؛ فما كان أقوى تجرّداً كان أقوى إدراكاً. و أمّا العقول فلمّا كان وجوداتها مقترنةً بالمهيّات و المهيّة كالمادّة ففيها شائبةٌ من المادّة[6] فلاجرم يكون إدراكها أدون مرتبةً من إدراك الأوّل.

و اعلم! أنّ كلام الشارح إنّ إدراك العقول للأوّل[7] بإشراق الأوّل، لأنّه معقولٌ لذاته و المعقول عاقلةٌ لذاتها، فهي تعقّله بإشراق الأوّل، و أمّا إدراك ما[8] دون الأوّل فمن الأوّل أيضاً، لكنّه دون إدراك الأوّل إيّاه، و هذا لأنّه يوهم أنّ الضمائر في قوله: «و لما بعده منه من ذاته»، يعود إلى «الأوّل» حتّى يكون معنى الكلام: أنّ إدراك العقول لما بعد الأوّل من

---

۱. م : أوقع. ۲. س : ـ للمعلول ... تامّة. ۳. م : بحسب القياس.
٤. ج. س : توقّف. ٥. ك : صاحب. ٦. ج : عن العلامة.
۷. م : ـ للأوّل. ۸. م : ـ ما.

الأوّل[١] من ذاته، فقوله: «من ذاته» بدلٌ من قوله: «منه». و الفهم السليم يقضي بأنّها راجعةٌ إلى «العقل»[٣١]، أي: إدراك العقل لما بعد العقل[٢] و هو معلولاته من ذاته بخلاف إدراكه للأوّل[٣]، فإنّه ليس[٤] من ذاته، بل بإشراق الأوّل و هو علّته.

قال الإمام في شرح هذا الفصل: مراتب العلوم ثلاثةٌ:

أوّلها: علم الأوّل، فإنّ علمه بذاته و بغيره من ذاته لما مرّ أنّ علمه بذاته علّةٌ لعلمه بغيره.

ثمّ علم المعقول[٥] لعللها و معلولاتها، لكن علمها بعللها[٦] ليس لها من ذواتها، بل من قبل عللها، و علمها بمعلولاتها من ذاته[٧]، لأنّهم زعموا أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول و العلم بالمعلول لايوجب العلم بالعلّة. و الفرق أنّ العلّة المعيّنة لذاتها[٨] المخصوصة موجبةٌ للمعلول المخصوص، فمتى علمت العلّة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول؛ و أمّا المعلول فاحتياجه إلى العلّة ليس لذاتها[٩] المخصوصة، بل لإمكانه و الإمكان لايحوج إلى علّةٍ مخصوصةٍ، بل إلى علّةٍ مّا، و إلّا افتقر كلّ معلولٍ إلى تلك العلّة. فما لم يكن تعيّن المعلول[١٠] من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلّته المعيّنة، فالعقول عالمةٌ[١١] بذواتها من ذواتها، لأنّها مجرّدةٌ. و لمّا لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلّة فهي لايعلم عللها من جهة ذواتها، بخلاف معلولاتها، لأنّ العلم بذواتها[١٢] موجبٌ للعلم بها.

ثمّ علم النفوس، فإنّه حادثٌ /JA48/ يحصل[١٣] من فيض العقول بحسب استعداداتٍ مختلفةٍ. هذا كلام الإمام و هو مصرّحٌ بما ذكرنا.

و ليت شعري إذا قيّد العلم بالتامّ[١٤] كيف يفرق بين القضيتين؟! فإنّ العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعلّة، كما أنّ العلم بالعلّة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول.

---

١. م : ـ من الأوّل.
٢. م : ـ لما بعد العقل.
٣. م : الأوّل لأنّه.
٤. م: ـ ليس.
٥. م : المعقول.
٦. م : لعللها.
٧. م : ـ بل من ... ذاته.
٨. م : ـ و.
٩. م : لذاتها.
١٠. ج، س : العلّة.
١١. م : عالم.
١٢. ج : بذاتها.
١٣. م : يحدث.
١٤. س : بالتمام.

[۲/۷۲ـ۳/۳۰٤] قوله: و قولٌ بكون الأوّل موصوفاً بصفاتٍ غير إضافيةٍ و لا سلبيّةٍ.

قد أجمع الحكماء على امتناع اتّصافه ـ تعالى ـ [۱] بصفاتٍ غير إضـافيةٍ،و إلّا لزم أن يكون فاعلاً[۲] قابلاً. و قولٌ بأنّ المعلول الأوّل غير مباينٍ لذاته، لأنّ علم اللّه ـ تعالى ـ لمّا كان هو حصول الصور[۳] فيه و العلم مقدّمٌ على الإيجاد فيعلم العقل الأوّل أوّلاً ثمّ يوجده. فيكون صورة العقل الأوّل مستندةٌ أوّلاً إليه ـ تعالى ـ ثمّ العقل الأوّل. فالمعلول[٤] الأوّل لايكون معلولاً أوّلاً، و هو مقارنٌ لا مباين له.

[۲/۷۲ـ۳/۳۰٤] قوله: أقول: العاقل.

يزعم الشارح أنّ علوم اللّه ـ تعالى ـ عين معلولاته [۳۲]، و لمّا[٥] كانت المطلب دقيقاً يستبعده أرباب التحصيل في بادي النظر. و كان طريق التعليم أن يقدّم قياس الشعر، ثمّ الخطاب، ثمّ الجدل، ثمّ البرهان و لم يكد[٦] ينتظم قياس الشعر[۷] هـناك، لبـعد المقام عن التخيّل. و كان قدّم من المقدّمات مايمكن أن يجادل بها[۸]، ثمّ شرع في إثبات مطلبه بتقديم مقدّماتٍ خطابيةٍ تحصّل الظنّ ثمّ تدرّج إلى البرهان، حتّى يحصل اليقين.

أمّا الدليل الجدلي فأنْ يقال بناءً على الدرس السابق: علم اللّه ـ تعالى ـ بغيره يجب أن يكون نفس غيره، لأنّ علم اللّه ـ تعالى ـ إمّا أن يكون ثابتاً، أو لايكون. و الثاني مذهب القدماء؛ و الأوّل إمّا أن يكون نفس [۹] اللّه ـ تعالى ـ أو عين [۱۰] معلوله، أو لا هذا و لا ذاك. و محالٌ أنْ يكون نفس اللّه ـ تعالى ـ لتعدّد العلوم بتعدّد المعلومات، فإنّ العلم بزيدٍ مغائرٌ للعلم بعمروٍ بالضرورة، فلو كان علم اللّه ـ تعالى ـ عين ذاته لزم تـعدّد ذاتـه أو اتّـحاد /SA32/أمورٍ مختلفةٍ[۱۱].

و الثالث أيضاً باطلٌ، لأنّه إمّا أن[۱۲] يكون قائماً باللّه ـ تعالى ـ فيلزم الكثرة في ذاته و

---

۱. م: على أنّه يمتنع أنْ يتصف. ۲. ج: + و. ۳. م: الصورة.
٤. م: فالمعلول. ٥. ق. و لما. ٦. ق: لم يكن.
۷. م: هناك قياس الشعر. ۸. م: يحاول بها. ۹. س: بعين.
۱۰. س: بعين. ۱۱. م: + فبقي أن يكون نفس معلوله.
۱۲. م: أن.

أنّه قابلٌ فاعل؛ أو قائماً[١] بنفسه، فيلزم المثل الأفلاطونية؛ أو قائماً بمعلولاته، فيلزم أن يكون علم اللّه ـ تعالى ـ متأخّراً عن معلولاته و إنّه محالٌ.

و أمّا الطريق الخطابي: فهو إنّ إدراك الذات ليس بحصول[٢] صورةٍ، فإنّه لو كان بحصول صورةٍ وجب أن يكون بين الذات و الصورة امتيازٌ، لكن لا امتياز بالمهيّة لاتّحادهما فيها[٣]، و لابالعوارض لأنّ الصورة لمّا تحقّقت في الذات فجميع عوارضها عوارضها. و إذا لم يحتج العاقل في إدراك ذاته إلى صورةٍ لم يحتج فى إدراك ما يصدر من ذاته إلى صورة.

و اعتبر في نفسک، فإنّك إذا تعقّلت شيئاً حصل لك صورة المعقول بمشاركةٍ من العقول و لاتحتاج في إدراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة إلى حصول صورةٍ أخرى عندك [٣٣]، بل تلك الصورة كافيةٌ في تعقّلها، فبالأولى أنّ ما صدر من العاقل بالذات لايحتاج في تعقلّه إلى صورةٍ.

ثمّ أورد عليه سؤالين ربّما يتفطّن المتعلم بهما[٤].

أحدهما: إنّ الصورة العقلية إنّما يكفي في تعقّلها، لكونها حالّةً في النفس و امتناع حصول صورةٍ أخرى معهما[٥] مساويةً لها. و هذا بخلاف ما يصدر عن العاقل، فإنّه ليس بحالٍّ فيه.

الثاني: أنّ الصورة العقلية ليست حاصلةً عن النفس بل النفس [٦] قابلةٌ لها، و إنّما حصلت الصورة عن العقول الفعّالة[٧].

و أجاب عن الأوّل: بأنّ كون الصورة حالّةً في النفس ليس شرطاً للتعّقل[٨]، و إلّا لم إلّا يَكْفِ نفس ذاتنا في تعقّل ذاتنا، بل حلول الصورة في النفس شرطٌ[٩] لحصول الصورة لها الّذي هو تعقّلها، حتّى إنْ حصلت الصورة لها[١٠] بوجهٍ آخر غير الحلول حصل التعقّل.

و عن الثاني: بأنّ حصول الشيء عن الفاعل حصولٌ للفاعل. فيكون حصولاً لغير ذلك

---

١. ق : قائم.
٢. ص : بمحصول.
٣. م : فيهما.
٤. م : منهما.
٥. م : ـ معها.
٦. س : ـ بل النفس.
٧. ص،س : الفاعلة.
٨. م : في التعقّل.
٩. م : شرطاً.
١٠. م : ـ لها.

الشيء و هو التعقّل، إذ لا معنى للتعقّل إلّا حصول الشيء للمجرّد. و حصول الشيء القابل[١] أضعف في كونه حصولاً لغيره من حصول الشيء للفاعل، و إذا كان الثاني كافياً في التعقّل كفى الأوّل بطريق الأولى[٢].

و إلى هذا السؤال و الجواب أشار بقوله: «و معلومٌ أنّ حصول الشيء»... إلى آخره.

ثمّ لمّا استحصل ظنّ المتعلّم بمطلوبه بهذه المقدّمات الخطابية برهن على المطلوب بأنّه قد ثبت أنّ المبدأ الأوّل عالمٌ بذاته، و ثبت أنّ ذاته علّةٌ لمعلوله، و ثبت أنّ العلم بالعلّة علّةٌ للعلم بالمعلولُ. فيلزم من هذه المقدّمات أنّ حصول المعلول[٣] نفس تعقّله. فإنّه لمّا كانت العلّتان متّحدتين يلزم أن يكون المعلولان[٤] متّحدين لا محالة. و كما[٥] أنّ تغاير العلّتين ليس إلّا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين. فجميع الكلّيات و[٦] الجزئيات حيث[٧] صدرت من اللّه ـ تعالى ـ و الصدور هو عين التعقّل يلزم أن يكون اللّه ـ تعالى ـ عالماً بها من غيره كثرةٍ في ذاته.

و أمّا الجواهر العقلية فلها صنفان من التعقّل: أحدهما: علمها[٨] بمعلولاتها و هو عين[٩] معلولاتها. و الآخر: علمها[١٠] بما عدا معلولاتها، كعلمها باللّه ـ تعالى ـ /JB49/ و كعلمها بالمعدومات، فإنّ هذه العلوم يكون بحصول صورتها فيها[١١] على طريق الإشراق[١٢] من المبدء الأوّل.

فالحاصل: إنّ علم اللّه ـ تعالى ـ هو حضور سائر معلولاته عند اللّه تعالى[١٣]؛ و مُثُلُ المعدومات لمّا كانت حاضرةً عند العقول و هي حاضرةٌ عند اللّه ـ تعالى ـ كانت أيضاً حاضرةٌ عند اللّه ـ تعالى ـ ضرورة أنّ الحاضر عند الحاضر حاضرٌ، فيكون اللّه ـ تعالى ـ عالماً بجميع الأشياء من غير تكثّرٍ في ذاته.

و نقول أيضاً: علم اللّه ـ تعالى ـ[١٤] بالأشياء هو تميّز الأشياء عند اللّه، و تميز الأشياء

---

١. ص، ج: للقابل.
٢. ن: ـ أولى.
٣. ص: المعلوم.
٤. ص: المعلولات.
٥. م: فكما.
٦. م: ـ الكلّيات و.
٧. م: حينئذٍ.
٨. م: علماً.
٩. م: غير.
١٠. م: ـ علمها.
١١. م: ـ فيها.
١٢. س: ـ طريق الإشراق.
١٣. م: ـ تعالى.
١٤. م: ـ تعالى.

عنده[1] هو عين ذاته ليس بحسب صورةٍ فيه. فإذا نسبت التميّز إلى المعلول فهو نفس المعلول، فليس في الخارج إلّا ذات اللّه ـ تعالى ـ و ذوات الأشياء. فالعلم إمّا أن يقال نفس اللّه ـ تعالى ـ بمعنى تميّز الأشياء عنده، أو نفس الأشياء بمعنى تميز الأشياء.

و اعلم! أنّ هذا الكلام لطيفٌ دقيقٌ جدّاً؛ و أنّه و إنْ فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قويٌّ متينٌ في دفع الإشكال.

[۲/۷۳ـ۳/۳۰۸] قوله: يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات.

حاصل كلامه أنّ الجزئيات طبائع مخصوصةٌ بمخصّصات. فلها اعتباران:

من حيث هي طبائع[2]؛

و من حيث هي متخصّصةٌ بمخصّصات[3]. فتعقّلها من حيث هي طبائع تعقّلها على وجهٍ كلّيٍ، و تعقّلها من حيث هي متخصّصة[4] تعقّلها على وجهٍ جزئيٍ، و أحكامها بالحيثية الأولى لايتغيّر بخلافها بالحيثية الثانية.

و نحن نقول: الجزئيات من حيث إنّها متخصّصةٌ معلولات الواجب. و قد تقرّر عندهم أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون اللّه ـ تعالى ـ عالماً بالجزئيات من تلك الحيثية. فلو كانت متغيّرةً من تلك الحيثية يلزم تغيّر علم اللّه ـ تعالى ـ و إنّه محالٌ. فهذا الكلام من الشارح يناقض ما صرّح القوم به، بل ماصرّح به في تحقيق علم الواجب[5] [۳٤].

و الحقّ الصريح الّذي لاتشوبه شبهةٌ[6] [۳٥]: أنّ تعقّل الجزئيات من حيث أنّها متعلّقةٌ بزمانٍ تعقّلٌ بوجهٍ[7] جزئي متغيّرٍ، و من حيث إنّها غير متعلّقةٍ بزمانٍ تعقّلٌ بوجهٍ كلّي لا يتغيّر. و قد بيّن الوجه الّذي لايتعلّق بالزمان بالوجوب عن أسبابها، فإنّ من عقل الجزئيات من حيث يجب بأسبابها حصل[8] عنده صور الموجودات المترتّبة /SB32/ و لايتغيّر العلم بها بتغيّرها في أحوالها قطعاً، لأنّ هذا الوجه لا يتعلّق[9] بالزمان، ضرورةَ أنّ

---

۱. س: عند اللّه ـ تعالى ـ
۲. ص،ق: الطبائع.
۳. ق: بمخصّصات. ص: للمخصّصات.
٤. س: + بالتخصيصات.
٥. م: اللّه ـ تعالى ـ.
٦. م: الشبهة.
۷. م: على وجه.
۸. س: حدث.
۹. م: لا يتغيّر.

وجوب المعلول عن العلّة التامّة ليس بزمانيٍ و[١] لاتعلّق له بالزمان أصلاً.

و توضيح ذلك: أنّ الممكن يتساوي وجوده و عدمه بالنظر إلى ذاته، فإذا وجد أسباب وجوده وجب وجوده، و إذا وجد أسباب عدمه امتنع وجوده. و كلّ عاقلٍ ما لم يعقل أسباب وجوده[٢] أو[٣] أسباب عدمه يكون متردّداً في وجوده و عدمه.

و إذا عرف أسباب وجوده عرف أنّه يجب أن يوجد، و إذا عرف أسباب عدمه عرف أنّه يمتنع و لا يكون عند إمكان الوجود أو إمكان العدم، و إذا عرف أكثر أسباب وجوده ظنّ وجوده و يغلب ذلك الظنّ بحسب عرفان كثرة الأسباب. مثاله: إنّ وجدان الكنز لزيدٍ يمكن أن يكون و يمكن أن لايكون، فإذا[٤] عرفنا أنّ زيداً سيمشي إلى زاويةٍ و عرفنا أنّ ماعلى رأس الكنز من الخشبة و غيرها ينكسر[٥] بحركة زيدٍ لم يعرض لنا شك في أنّه يجد الكنز، فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الأسباب. و هكذا حال المنجّم يحكم بحوادث حين يعرف[٦] أسبابها. و لمّا لم يعرف جميع الأسباب بل بعضها فلهذا[٧] يعرض له الغلط في الأحكام. و اللّه تعالى[٨] لمّا كان محيطاً بجميع أسباب كلّ ممكنٍ ممكن[٩] فلابدّ أن يكون محيطاً بجميع الممكنات و بامتناع وجودها حين علم أسباب عدمها. فلا إمكان في علم اللّه ـ تعالى ـ لأنّه منزّهٌ عن التردّد و الشكّ.

فاللّه ـ تعالى ـ يعلم جميع[١٠] الحوادث الجزئية و أزمنتها الواقعة هي فيها، لا من حيث أنّ بعضها واقعٌ الآن و بعضها في الزمان الماضي و بعضها في الزمان المستقبل[١١]. فإنّ العلم بالجزئيات من هذا[١٢] الحيثية يتغيّر[١٣] بحسب تغيّر الماضي و المستقبل و الحال، بل علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة، ثابتاً أبد الدهر.

و مثاله: إنّ المنجّم إذا علم أنّ القمر يتحرّك في كلّ يومٍ كذا، و الشمس يتحرّك أيضاً[١٤] في كلّ يومٍ كذا يعلم أنّه تحصل بينهما مقارنةٌ أو مقابلةٌ حين وصولهما إلى نقطة[١٥] الحَمَل

---

١. ج : إذا.
٢. ص : ـ وجب وجوده ... وجوده.
٣. م : و.
٤. م : و إذا.
٥. م : منكسر.
٦. س : عرف.
٧. م : ـ فلهذا.
٨. م : سبحانه.
٩. ص : ـ ممكن. ق : يمكن.
١٠. س : مجموع.
١١. م :+ و الحال.
١٢. س : هذه. ق : هذه الوجوه‌و.
١٣. م : متغيّر.
١٤. م : أيضاً يتحرّك.
١٥. م : + أوّل.

في وقتٍ معيّنٍ. فإذا مضى اليوم فإنْ علم بذلك كان جهلاً، و إلّا يلزم التغيّر.

و الحاصل[١] أنّ الموجودات[٢] من الأزل إلى الأبد معلومةٌ للّه ـ تعالى ـ كلٌّ في وقته /JA48/ ، ليس في علمه كان و كائن[٣] و يكون، بل هي حاضرةٌ عنده في أوقاتها أزلاً و أبداً. و أمّا كان و كائن و يكون فهي[٤] بالنسبة إلى علوم الممكنات.

هكذا ينبغي أن يحقّق هذا المقام و يحترز عمّا يتسرّع[٥] إليه الأوهام!

[٢/٧٤ـ٣/٣١٠] قوله: أي منسوبةً إلى مبدأ طبيعته[٦] النوعية موجودة في شخصه.

يعنى كما[٧] أخذ الجزئيات من حيث أنّها طبائع، كذلك أخذ الأسباب من حيث هي طبائع، فالعلم بالجزئيات من حيث أنّها طبائع بحسب أسبابٍ مأخوذةٍ[٨] كذلك لاتغيّر.

و قوله: «و إنّما نسبها إلى مبدءٍ كذلك»، أي : إنّما قال: «منسوبة» و لم يقل: «معلولة لمبدأ نوعه في شخصه»، لأنّ الجزئي من حيث إنّه[٩] جزئي لايمكن أنْ يُستند إلى[١٠] الطبيعة من حيث هي، بل إلى علّةٍ جزئيةٍ.

و أقول: لو كان الكلام في الجزئيات من حيث إنّها طبائعُ فمن الجائز استنادها إلى[١١] الطبائع؛ فالمعلومٌ من ذلك أنّ الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية. و الوجه في ذلك أنّه إشارةٌ[١٢] إلى أنّ العلم بالكسوف[١٣] الجزئي يتوقّف على كون القمر في عقدةٍ معيّنةٍ في وقتٍ معيّنٍ[١٤]؛ و كون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت أمرٌ كلّيٌ و إنْ انحصر نوعه في شخصه.

[٢/٧٤ـ٣/٣١١] قوله: هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات.

الصفة إمّا إضافة[١٥] محضة كالأبوّة و البنوّة، و إمّا حقيقيّة و الحقيقيّة إمّا محضةٌ كالسواد

---

١. م : الحال. ٢. م : المجّردات. ٣. س : ـ كان.
٤. ص :أي. ٥. م : يسرع. ٦. ص : طبيعية.
٧. م،ج : + إذا . ٨. م : موجودة. ٩. ج،س : هو.
١٠. ص :+ مستند إلي. ١١. م : في. ١٢. ص : أشار.
١٣. س : الخسوف. ١٤. م : معيّنة. ١٥. س : إضافية.

و البياض، و إمّا حقيقيةٌ ذات اضافةٍ. و هي إمّا أن يتغيّر بتغيّر الاضافة كالعلم، فإنّه صفةٌ حقيقيةٌ يوجب تغيّر اضافاته بغيره[١]، أو لايتغيّر كالقدرة، على ما ذكر[٢].

و تقرير اعتراض الإمام على ما فهمه الشارح: إنّ الإضافات الّتي للقدره أحوالٌ لذات اللّه ـ تعالى[٣]ـ فإذا جاز تغيّرها فلِمَ لايجوز تغيّر جميع[٤] أحوال ذاته حتّى صفاته الحقيقية؟

و تحرير جوابه: إنّا[٥] لا نسلّم أنّ الإضافات أحوال ذات اللّه ـ تعالى ـ بالحقيقة، بل بالعرض. فإنْ العارض[٦] لذاته هذا الأمر الكلّي الّذي لايتغيّر. و أمّا الجزئيات فداخلةٌ تحت[٧] ذلك الأمر الكلّي و تابعةٌ له. سلّمناه، لكن الإضافات[٨] لا وجود لها في الاعيان، و تغيّر الاعتبارات العقلية لايضرّ.

و أنت خبيرٌ بأنّ الجواب الأوّل إنّما يتوجّه لذلك النقض بإضافات القدرة؛ لكن ظاهر كلام الإمام النقض بالإضافات المحضة كقبلية اللّه ـ تعالى ـ و معيته و بعديته بالقياس إلى حادثٍ [٣٦] مّا[٩]، فإنّه ا لو كانت أموراً موجودةً في الخارج و جاز تغيّرها جاز أن تحدث في ذات اللّه[١٠] صفةٌ بعد عدمها، أو تزول عنها صفةٌ بعد وجودها. و إذا جاز ذلك فيها فَلِمَ لايجوز في الصفات الحقيقية؟ و حينئذٍ تعيّن الجواب الثاني.

لا يقال : صفات اللّه ـ تعالى ـ من العلم[١١] و القدرة و الإرادة و غيرها أمورٌ اعتبارية[١٢] لاتقرّر لها في ذاته عندهم، فلو لم يضرّ تغيّر الاعتبارات فلِمَ لايجوز تغيّرها؟

لأنّا نقول: تغيّر تلك الصفات سلبها عن اللّه[١٣] ـ تعالى ـ في بعض الأوقات، و إنّه محالٌ؛ بخلاف تغيّر الإضافات، فإنّ سلبها في بعض الأوقات ليس بمحال[١٤].

[٢/٧٧ـ٣/٣١٦] قوله: و اعلم! أنّ هذه السياقة تُشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام.

هذا سؤالٌ واردٌ على ما فهمه، لاعلى ما حقّقناه! فإنّ العلم بالجزئي المتغيّر إنّما يكون

---

١. م : ـ بغيره.
٢. م : ذكره.
٣. ق : ـ تعالى. م :+ بالحقيقة.
٤. م : جميع تغيّر.
٥. م : إنّه.
٦. م : فالعارض.
٧. س : بحسب.
٨. ج : الاضافة.
٩. م : ـ ما.
١٠. ص : + ـ تعالى ـ
١١. م : ـ العلم و.
١٢. م : الإراده من الأمور الاعتبارية.
١٣. م : عنه.
١٤. ص :محال.

متغيّراً لو كان[١] زمانياً. و أمّا على الوجه المقدّس عن الزمان فلا كما صرّح[٢] الشيخ هيهنا.

و أمّا إنّ إدراك الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيّرةٌ لايمكن إلّا بالآلات الجسمانية، فممنوعٌ[٣]؛ إنّما هو بالقياس إلينا لا بالنسبة إلى الواجب عزّ اسمه.

[٣/٣١٧-٢/٧٧] قوله: و أقول في تقريره: لمّا كان جميع صور الموجودات[٤].

قدبان من الأصول المتقدّمة أنّ جميع صور الموجودات الكلّية و الجزئية من حيث هي معقولةٌ حاصلةٌ في العالم العقلي. و إنّما لم يقل: في ذات اللّه ـ تعالى ـ» ليستقيم على مذهب المصنّف و الشارح. و هذا معنى القضاء، أعني: وجود[٥] الموجودات في العالم العقلي.

ثمّ لمّا كان للموادّ في العالم العقلي صورٌ متباينةٌ استحال أن يفيض دفعةً على الموادّ، و إلّا اجتمع المتباينات[٦]؛ أو لا يفيض أصلاً فإنّه[٧] حطٌّ للمادّة عن درجة الوجود، إذ لا وجود لها إلّا بالصورة كان من لطيف حكمته[٨] ـ تعالى ـ خلق فلكٍ غير منقطع الحركة يختلف أحوال المادّة و استعدادها بحسب اختلاف حركاته.

فيرد صورةً صورةً[٩] على المادّة بحسب استعدادٍ استعدادٍ. و هذا هو القدر أعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة، و هو تفصيل[١٠] ما كان مجتمع[١١] الوجود في الأزل.

فالشارح إنّما[١٢] قدّم هذه المقدّمة لتحقيق مهيّة القضاء و القدر. و الجواهر العقلية /JB40/ موجودة في القضاء و القدر مرّةً واحدةً، إذ لا وجود لها[١٣] في الأزل ولكن باعتبارَي الإجمال و التفصيل. و أمّا الصور و الأعراض الجسمانية[١٤] فهي موجودةٌ فيهما مرّتين: مرّةٌ في الأزل مجملةً[١٥]، و مرّةٌ في ما لايزال مفصّلةً[١٦].

---

١. س : + علمنا علماً. ص : + علماً.
٢. م : + به.
٣. س : ممنوعٌ.
٤. ج : جميع المعقولات.
٥. ق : جميع صور جميع المعقولات.
٦. م : المتباينان.
٧. ج : و إنّه.
٨. م : حكمة اللّه.
٩. م،ق : ـ صورة.
١٠. م : المختلفة مفصّل.
١١. م : مجمل.
١٢. م : ـ إنّما.
١٣. ج : + إلّا.
١٤. م : الجسمية.
١٥. م : مجملاً.
١٦. م : مفصّلاً.

و أمّا العناية فهو علم اللّه تعالى[١] بالموجودات على أحسن النظام و الترتيب، و على ما يستحبّ أن يكون لكلّ موجودٍ من الآلات بحيث يترتّب الكمالات المطلوبة منه عليها. و الفرق بينها و بين القضاء أنّ في مفهوم العناية تخصيصاً و هو تعلّق العلم بالوجه الأصلح و النظام الأليق؛ بخلاف القضاء، فإنّه العلم بوجود الموجودات جملةً.

و اعلم! أنّ الأفعال الصادرة عنّا إنّما تصدر بحسب إرادةٍ و قصدٍ يحدث لنا متوجّهاً إلى تحصيل الفعل، ثمّ عزم على ذلك له[٢] تحريك للقوّة[٣] المحرّكة إلى أن يحصل ذلك الفعل. و أما المبدأ الأوّل فعنايته أعني: علمه[٤] بالموجودات على النظام الأليق كافٍ في إفاضة الموجودات و لايحتاج إلى إرادةٍ و عزمٍ و قصدٍ كما في أفعالنا. فاللّه ـ تعالى ـ مريدٌ[٥] قادرٌ من غير كثرةٍ إلّا في الاعتبار؛ فهو عالمٌ باعتبار أنّه حصل له الموجودات و صور المعقولات في العالم العقلي، و قادرٌ باعتبار أنّ له أن يفعل و له أن لايفعل، فلا شكّ[٦] أنّ كونه بهذه الحالّة أمرٌ اعتباريٌ. و له إرادةٌ و عنايةٌ باعتبار أنّه عالمٌ بالموجودات على الترتيب اللائق بها. فهذه الصفات إنّما يخترعها العقل في اللّه تعالى[٧] ـ باعتبار آثاره؛ و ليس منها شيءٌ موجودٌ في الخارج، بل ليس في الخارج[٨] إلّا ذاتٌ مجرّدةٌ و معلولات مترتّبةٌ بعضها لازمةٌ لذاته و بعضها حادثةٌ غير لازمةٍ.

هكذا يجب أن يحقّق!

[٢/٧٨ـ٣/٣١٩] قوله: و أمورٌ لايمكن أن يكون فاضلةً فضيلتها إلّا و تكون بحيث يعرض منها[٩] شرٌّ مّا عند ازدحامات الحركات و مصادمات المحرّكات[١٠].

كالنار، فإنّه ا تقتضي الصعود من الأرض. و إذا صعدت من الأرض إلى حيّزها لم‌يكن بدٌّ من حرق اجسامٍ معترضةٍ في وسط مسافتها. ففضيلة النار و هي غاية الحرارة لايحصل إلّا بإفناء ما يصادفها. فهي و إنْ اقتضت الشرّ في بعض الأوقات إلّا أنّ وجودها نافعٌ في

---

١. م :ـ تعالى. ٢. م :و. ٣. م : القوّة.
٤. م : علمها. ٥. ج : + عالم. ٦. م : و لا شكّ.
٧. م : ـ تعالى. ٨. س :ـ بل ... الخارج. ٩. س،ق : ـ منها.
١٠. م : التحريكات.

المركّبات و غيرها.

[٢/٧٨ـ٣/٣١٩] قوله: و كذلك الأجسام الحيوانية لايمكن أن تكون لها[١] فضيلتها.

كما لايكون[٢] فضيلتها إلّا إذا كانت[٣] بحيث يمكن أن يتأدّى حركتها في[٤] الغذاء إلى إحالته و تشبيهه بالبدن حتّى يحصل لها نشوٌ و نماءٌ. و لا شكّ أنّ فيه خلع صورٍ و اكتساء صورٍ. و ذلك إنّما يكون بحركات الحيوان مثل أخذ الغذاء و إيراده على البدن. و أحوال الحارّ الغريزى الّذى هو مثل النار أي: تصرّفاته في الغذاء.

هكذا سمعته. و ليس بمنطبق على المتن كمال الانطباق! لأنّ هذه الحركات و إنْ تأدّت إلى انخلاع الصورة الّتي هو فقدان كمالٍ و شرٍّ، إلّا أنّها ليست متأدّيةً إلى اجـتماعاتٍ و مصاكاتٍ مؤدّية.

و معنى الكلام في المتن: إنّ أحوال الحيوانات في حركاتها و سكناتها و أحوال مثل النار في تلك أيضاً أي[٥]: في[٦] الحركات و السكنات[٧] يتأدّى إلى اجتماعاتٍ و مصاكاتٍ مؤذية.

فالصواب أن يقال: أمّا تأدّي حركات[٨] الحيوانـات و سكـناتها إلى الاجـتماعات و المصاكات المؤذية فظاهرةٌ، و أمّا تأدّي حركات مثل النار و سكناتها و هو الحارّ الغريزى إليها[٩] فكما إذا ورد الدواء[١٠] الحارّ البدن و يؤذيه بحسب حرارته.

[٢/٧٩ـ٣/٣٢١] قوله: فاذن قد حصل من ذلك.

لمّا حصل ممّا تقدم أنّ الشرّ[١١] يُطلق على عدم شيءٍ من حيث هو غير مؤثّرٍ و هـو فقدان كمال الشيء و إذا أُطلق على أمرٍ وجوديٍ مانعٍ عن الكمال فالشرّ بـالحقيقة هـو فقدان الكمال أيضاً ـ فقد حصل مفهوم الشرّ و هو عدم وجودٍ[١٢] من حيث هو غير لائقٍ به؛

---

١. ج، ق : ـ أن تكون فيها.
٢. س : ـ أن ... لا يكون.
٣. س،ج : كان.
٤. س : من.
٥. ق : ـ أي.
٦. م : + تلك.
٧. ج : ـ السكنات.
٨. م : ـ حركات.
٩. م : الحارّ الغريب.
١٠. س : الهواء.
١١. س+: + قد.
١٢. م : كمال لموجود.

أو نقول: من حيث هو غير[١] مؤثّرٍ. فليس هذه إلّا اعتبارات[٢] مختلفة عن معنى واحدٍ هو مفهوم الشرّ. و عُلم هذا من تتبّع استعمال الجمهور لفظَ الشرّ في موارده.

[٢/٨١ـ٣/٣٢٢] قوله: قال الفاضل الشارح[٣]:، هذا البحث ساقطٌ عن الفلاسفة.

لأنّه لايستقيم إلّا مع القول بأنّ فاعل العالم مختارٌ، و مع القول بالحسن[٤] و القبح العقليين. و الفلاسفة لايقولون بواحدٍ من هذين الأصلين. أمّا إنّه لا بدّ من القول بالفاعل المختار فلأنّ قول القائل: لِمَ وُجد[٥] الشرّ في أفعال الله ـ تعالى ـ؟ إنّما يتوجّه إذا كان تعالى[٦] مختاراً يمكنه أن يفعل و أن لايفعل، حتّى يقال: لِمَ فعل هذا دون ذاك؟

و أمّا إذا كان موجباً لذاته لم يمكن[٧] أن يقال: لِمَ فعل هذا دون /JA 50/ ذاك؟ لأنّه لما وجدت هذه الأفعال لأنّ ذاته كانت[٨] موجبةً لها استحال في العقل عدم صدورها عنه، سواء كانت الأفعال خيراتٍ أو شروراً.

و أمّا أنّه لابدّ من القول بالحسن و القبح العقليين فإنّه ا لو لم يقل بذلك كان الكلّ حسناً صواباً من اللّه تعالى[٩]، على ما هو قول الأشعرية. فلا يمكن أن يقول[١٠]: لايجوز من اللّه ـ تعالى ـ فعل الشرّ و يجب أن يكون فاعلاً للخير. فهذا[١١] البحث إنّما يستقيم على قول المعترفين بهذين الأصلين و هم المعتزلة. و أمّا الّذين ينكرونهما و هم الفلاسفة، أو أحدهما و هم الأشاعرة فيكون البحث ساقطاً عنهم[١٢]؛ فيكون خوضهم فيه من الفضول.

و الجواب: إنّا لا نسلّم أنّ الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار [٣٧]، بل هم قائلون به كما مرّ، فأمكن أن يقال: لِمَ اختار هذا دون ذلك؟

و أيضاً لا نسلّم أنّهم لايقولون بالحسن و القبح العقليين، فإنّ[١٣] الحسن و القبح العقليين يطلقان على ملائمة الطبع و منافرته؛

---

١. م : لا غير.
٢. س،م : الاعتبارات .
٣. ق،س : ـ الشارح.
٤. س :بأنّ الحسن.
٥. م : يوجد.
٦. م : + اللّه.
٧. م، س : لم يكن.
٨. ق : + تلك.
٩. م :ـ تعالى.
١٠. ج، س : يقال.
١١. م : و هذا.
١٢. م : +كما مرّ.
١٣. ج : و أنّ.

و على كون الشيء صفة كمالٍ أو صفة نقصانٍ؛

و على كون الفعل موجباً للثواب و العقاب و المدح و الذّم.

و لا نزاع في الأوّلين، إنّما النزاع في المعنى الأخير؛ فيتّجه أن يقال: اللّه ـ تعالى ـ كاملٌ بالذات؛ خيّرٌ بالذات. فكيف يوجد منه الشرّ و الناقص؟![٣٨] و إليه أشار بقوله: «إنّما يبحثون عن كيفية صدور الشرّ عما هو خيّرٌ بالذات».

و لا خفاء في أنّ اندفاع الشبهة يتوقّف على المنعين جميعاً[٣٩]، و إنّما اقتصر على المنع الثاني تعويلاً على ما سبق منه في تحقيق الاختيار.

ثمّ قال: «يجب أن يتصوّر [١] الخير و الشرّ في هذه المسألة ثمّ يبحث عنهما»، و المشهور في ما بين الفلاسفة أنّ الخير هو الوجود و الشرّ هوالعدم. و ربّما استدلّواعليه ببعض الأمثلة، كما قالوا: إنّا نحكم بأنّ القتل[٢] شرٌّ و إذا تصوّرنا ما[٣] فيه من الأمور الوجودية و العدمية وجدنا الشرّ من العدميات، فإنّا إذا نظرنا إلى [٤]كون السكّين قاطعاً[٥] فهو خيرٌ لأن كمال السكّين أن يكون كذلك، و إذا نظرنا إلى كون العضو قابلاً للقطع كان ذلك أيضاً خيراًلأنّه لو كان جاسياً لايتأثّر عن السكّين كان ذلك شرّاً. و أمّا إذا نظرنا إلى فوت[٦] حياة المقتول و إلى تفرّق اتّصال بدنه وجدناه شرّاً؛ فعلمنا[٧] أنّ الوجود هو الخير و العدم هو الشرّ.

و هذا الاستدلال ليس بجيّد، لأنّهم إنْ أرادوا بقولهم :«الخير وجودٌ و الشرّ عدمٌ» تفسير لفظ الخير بالوجود[٨] و لفظ العدم بالشرّ[٩]، فلا حاجة لهم في ذلك إلى [١٠] الاستدلال، لأنّ لكلّ أحدٍ أن يفسّر أيّ لفظٍ شاء بأيّ معنىً شاء؛ و إنْ أرادوا التصديق بذلك فهو إنّما يتأتّى بعد تصوير معنى الخير و الشرّ، و الكلام الآن فيه.

و بتقدير النزول[١١] عن هذا المقام فهو مجرّد تمثيلٍ، و إنّه[١٢] لايفيد اليقين.

و الجواب: إنّ المراد تصويرُ الخير و الشرّ؛ و التمثيل ليس بالاستدلال، بل تعيّنٌ

---

١. ق،ج،س : يصوّر. ٢. س : الفعل. ٣. م : ـ ما.
٤. س : ـ الى. ٥. ق : قطاعاً. س : مقطاعاً. ٦. م،س : قوّة.
٧. م : و علمنا. ٨. م : + تفسير. ٩. م : لفظ الشر بالعدم.
١٠. م : ـ ذلك إلى. ١١. م : التنزّل. ١٢. م : لأنّه.

لمعنييهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور تلخيصاً لهما عن غيرهما- حتّى تحقّق أنّ كلّ موضعٍ يطلقون الشرّ[١] يريدون به[٢] فقدان كمالٍ أو عدم شيءٍ.

[٢/٨٢-٣/٢٢٤] قوله: لا حاجة بنا هيهنا إلى إيراد جوابه.

أمّا إنّ[٣] الشرّ هو الألم وحده فقد تبيّن أنّ الشرّ عدم شيءٍ من حيث هو غير مؤثّرٍ، و الألَمُ و إنْ كان شرّاً بالقياس إلى فقدان الاتّصال[٤] إلّا أنّه جزئيٌّ واحدٌ من الشرّ، فإنّ الظلم و الزنا و الموت و الجهل و غيرها شرورٌ و ليس[٥] بآلامٍ.

و أمّا إنّ كثرة الآلام يقتضي غلبة الشرّ فقد مرّ أنّ الوجود الحقيقي و هو وجود الشيء في نفسه[٦] و الوجود الإضافي و هو كونه سبباً لوجود[٧] شيءٍ آخر أكثر من العدم الإضافي الّذي هو الشرّ[٨]، أي: كونه سبباً لعدمٍ آخر.

و أمّا إنّ الفلاسفة لايخلّصهم من هذه المضائق أي: تصوير الشرّ، و بيان قلّته إلّا بنفي تعليل الشرّ، فقد بان ارتفاع تلك المضايق.

و نحن نحرّر هذه المسألة من الابتداء تلخيصاً لها من الزوائد الّتي لا طائل تحتها؛ فنقول: لمّا بيّن القضاء و القدر و الفرق بينهما و بيّن العناية يريد[٩] أن يبيّن كيفية وقوع الشرور في قضائه تعالى[١٠].

فإنّ لسائلٍ أن يسأل و يقول[١١]: في الوجود شرورٌ كثيرةٌ من الزلازل و الصواعق و الحيوانات الموذية من السباع و الهوام و القوى /JB51/ الشهوانية و الغضبية الّتي تستلزم الشرور الكثيرة... إلى غير ذلك، و اللّه - تعالى - خيرٌ محضٌ و كذا العقول و النفوس السماوية؛ فكيف صدر عن الموجودات الّتي هي خيرات محضةٌ موجودات هي شرورٌ؟

و جواب هذا موقوفٌ على تحقيق مهيّة الخير[١٢] و الشرّ. و الخير هو الوجود من حيث إنّه مؤثّرٌ، و الشرّ هو العدم من حيث أنّه غير مؤثّرٍ. و كلّ وجودٍ خيرٌ في نفسه و ليس في

---

١. م : شرّ.
٢. م :- به.
٣. م : - أنّ.
٤. ج : اتّصال.
٥. م : ليست.
٦. ج،س : - في نفسه.
٧. م : سبب الوجود.
٨. م : شرّ.
٩. ج،ق : أريد.
١٠. م :- تعالى.
١١. م : فيقول.
١٢. م، ق : فالخير.

الوجود شرٌّ أصلاً. نعم، يطلق على الموجودات الشرّ لا باعتبار أنّها في أنفسها شرورٌ[١] هي إعدام كمالات الغير. و كذا يطلق الخير على الموجودات[٢] باعتبار أنّها تستتبع خيرات أي: يكون مصدراً لكمالات الغير[٣]. فذلك الموجود يكون خيراً و شرّاً بالإضافة و العرض. و هذا كالشمس، فإنّه ا سببٌ لنضج المركّبات و للحرارات[٤] و الأضواء و غير ذلك من الكمالات؛ إلّا أنّها ربّما تصدّع بسبب التبخير. فالشمس يكون شرّاً بالاضافة إلى التصديع الّذي هو عدم صحّته. و الشرّ و إنْ أطلق على الوجود لكنّه إذا فُتّش يكون مشتملاً على عدمٍ لايطلق الشرّ عليه إلّا باعتبار ذلك العدم. فالشرّ بالحقيقة[٥] هو ذلك العدم.

و الأمثلة الّتي ذكرها الحكماء ليست براهين، بل كأنّها جوابٌ لسؤالٍ و هو: إنّكم قلتم: إنّ مهيّة الخير الوجود و مهيّة الشرّ العدم، و نحن نجد إطلاق الشرّ على الوجود، فلايكون التعريف صحيحاً!

فأجابوا: بأنّ الوجود ليس بشرٍّ على الحقيقة بل بالعرض و الإضافة، و تقسيم الموجودات إلى الأقسام الخمسة إنّما هو بهذا الاعتبار أي الخير و الشر بالإضافة. و إلّا فليس الوجود شرّاً أصلاً.

ثمّ؛ حاصل الجواب: إنّ الموجود الشرّ إنّما وقع في القضاء الإلهي لأنّ كلّ موجودٍ يفرض و فيه شرٌّ فلا بدّ أن يكون جهات خيريته أكثر من جهات شرّيته. و لايجوز أن يترك الخير الكثير لأجل الشرّ اليسير.

هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام.

[٢/٨٢ـ٣/٣٢٦] قوله: لمّا كان قوى الإنسان.

/SA33/ تلخيص السؤال: إنّ للإنسان قوىً ثلاثاً، و الغالب عليهم بحسب القوّة النطقية الجهل، و بحسب القوّة الشهوانية و الغضبية طاعة الشهوة و الغضب. و هي شرورٌ لأنّها أسباب الشقاوة و العقاب، فيكون الشرّ غالباً في نوع الإنسان.

---

١. م : الشر باعتبار انّها تستتبع. ٢. ج،س :ـ هي اعدام ... الموجودات.
٣. م : الخير. ٤. ق،س : الحرارات. ٥. م : في الحقيقة.

و تقرير الجواب أن يقال: كما أنّ للبدن في الصحّة و الجمال أقساماً ثلاثة: ما في غاية الصحّة[١]؛ و ما في غاية المرض و القبح؛ و ما بينهما، و هو الغالب[٢]، كذلك للنفس في العلم و الخلق ثلاثة أقسامٍ: من في كمال العلم و حسن الخلق؛ و من في غاية الجهل و قبح الخلق؛ و من بينهما، و هو غالبٌ، إذ النادر هو الجهل المركّب دون البسيط؛ فإذا انضمّ إلى الطرف الأفضل يكون الغلبة لأهل النجاة.

فإنْ قلت: الجهل البسيط أيضاً شرٌّ، لأنّه فقدان الإنسان كماله العلمي[٣]، فلما كان هو العامّ الفاشي يكون الشرّ أكثر!

فنقول: الكلام في الموجود الّذي هو الشرّ، و الجهل ليس بموجودٍ. و الإنسان ليس بشرٍّ بالاضافة إليه[٤]، لأنّه ليس سبباً له.

[٢/٨٣-٣/٣٢٧] قوله: لأيقعنّ عندك.

هذا تنبيهٌ على توهّماتٍ في الباب باطلة.

أحدها: إنّ السعادة نوعٌ واحدٌ لاتنال إلّا بكمال العلم، فمن لايكون له علمٌ أو لايكمل علمه[٥] في شقاوةٍ[٦]، فيكون الشرّ غالباً.

و أجاب بالمنع عن ذلك.

و[٧] ثانيها: إنّ مرتكبي الخطايا أكثر من غيرهم و لايكون لهم نجاةٌ من العذاب، فيغلب الشرّ.

و الجواب: إنّ الفساد إمّا في الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمد إلّا الجهل المركّب؛ و إمّا في الخلق فليس كلّ خُلق رديءٍ، موجباً للعذاب، بل ما يتمكّن في النفس تمكّناً بالغاً. و الموجب للعذاب لايوجب إلّا عذاباً محدوداً منقطعاً، فيزول[٨] العذاب و تحصل السعادة. و إذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الأبدية الحاصلة بعده تغلب السعادة قطعاً[٩]. هذا هو المطابق للمتن.

١. م : ـ الصحّة
٢. س : الثالث.
٣. س : العقلى.
٤. م : ـ إليه.
٥. س : + فهو.
٦. م : الشقاوء.
٧. م : ـ و.
٨. م،ق : يزول.
٩. م : ـ قطعاً.

و أمّا قول الشارح: «و قوله[١]: يهلك الهلاك السرمد ضربٌ من الجهل و الرذيلة»، فليس بمنطبقٍ على المتن[٢] [٤٠]، لأنّه لم يثبت[٣] الهلاك السرمد في الرذيلة، بل العذاب المحدود.

و ثالثها: إنّ الناجي ليس إلّا[٤] من عرف الحقّ بالبراهين و كان نقيّاً من الآثام كما يقوله المعتزلة، فيكون أهل النجاة في غاية القلّة.

أجاب: بأنّ رحمة اللّه واسعةٌ ليست وقفاً على عددٍ.

[٢/٨٤ـ٣/٣٢٩] قوله: قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً في الأسباب.

أي: الأسباب الّتي نظام العالم مربوطٌ بها. مثلاً إدراك المرئيات[٥] من جملة نظام العالم، فلولا البصر لما حصل هذا الخير من النظام. فلمّا اوجد اللّه ـ تعالى ـ البصر و السمع و اللمس و غيرها تمّ النظام. فكذلك[٦] وجد التخويف، لأنّ صدور الأفعال الجميلة من العبد يتوقّف عليه.

[٢/٨٤ـ٣/٣٢٩] قوله: و التصديق تأكيدٌ للتخويف.

التصديق أي: الوفاء بالتخويف تأكيدٌ للتخويف. و إنّما يعلم هذا الوفاء لإخبار صادقٍ به، أو لا قامةٍ في الدنيا كالحدود.

[٢/٨٥ـ٣/٣٢٩] قوله: لتمثّلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي[٧].

وجوب صدور الفعل عن[٨] العبد مع القول بانّه قادرٌ مختارٌ على ما يقوله الحكماء يجتمعان، لأنّه حينئذٍ يمتنع الترك، فيمتنع ملزوم الترك و هو: مشيته الترك في تحديد القدرة: إنْ شاء تَرَك[٩]، فلا قدرة أصلاً.

و جوابه: إنّ الملازمة ثبت بين الممتنعين، مع أنّ الامتناع ليس بالذات، بل مشية الترك بالنسبة إلى العبد ممكنةٌ؛ و استمرار عدم الممكن لاينافي إمكانه.

---

١. م : ـ و قوله. ٢. م :ـ على المتن. ٣. م :لم يثبت.
٤. ج :ـ إلّا. ٥. ق :الجزئيات. ٦. م :فلذلك.
٧. ص : الحقيقي. ٨. م :من. ٩. م : يترك.

و محصّل تقرير[١] السؤال: إنّ الأفعال الصادرة من العبد إن وجب أن يكون مطابقةً للعالم العقلي و هذا هو القدر فلِمَ يعاقبون على ذلك؟

و في جوابه طرائق:

الطريقة الأولى: طريقة الحكماء، و هي أنّ العقاب[٢] لازمٌ من لوازم أفعالهم، ففعلهم هو سببٌ له. و هذا كالمرض، فإنّ الإنسان لمّا[٣] احتاج إلى تناول الغذاء و تبقى عند كلّ هضم لطخةٌ من الفضلات[٤] تجتمع في بدن الإنسان من لطخات فضلات الهضوم مادّةٌ كثيرةً رديئةٌ، حتّى إذا أثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى او انصبّت[٥] إلى عضوٍ فتورّم[٦] إلى غير ذلك.

فكذلك حال العقاب، فإنّ الإنسان إذا فعل أفعالاً رديئةً تنتقش في النفس بحسب كلّ فعلٍ ملكةٌ رديئةٌ[٧] و تجتمع على مرّ الأيّام[٨] ملكاتٌ رديئةٌ متعدّدةٌ، لكن مادامت متعلّقةً بالبدن كأنّهاذاهلةٌ عنها. حتّى إذا فارقت البدن تأذّت بها تأذّياً عظيماً. فالعقاب إنّما هو لازمٌ للأفعال[٩] المذمومة واردٌ على النفس منها لا من خارجٍ، و هو ﴿نَارُ اللّٰهِ المُوقَدَةُ[١٠] الَّتي تَطَّلِعُ عَلىَ الأَفْئِدَةِ﴾ (١٠٤/٧). و أمّا العقاب الوارد من خارج كما أنبأ عنه الكتب الآلهية فإنْ أوّل رجع إلى الأوّل، و إن لم يأوّل توقّف القول[١١] به على اثبات المعاد الجسماني.

و حينئذٍ لو سُئِل و قيل: لِمَ يُعاقب؟ فإنْ أريد أنّ غرض اللّٰه ـ تعالى ـ من العقاب أيّ شيءٍ هو؟ سقط السؤال، لأنّ أفعاله ـ تعالى ـ منزّهةٌ عن الأغراض؛ و إنْ كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهرٌ، و هو أنّه لمّا ارتكب الأفعال المنهيّة عاقبه اللّٰه ـ تعالى ـ على عصيانه.

نعم! يرد السؤال على وجهٍ وجيهٍ،و هو أنّ اللّٰه تعالى[١٢] خيرٌ محضٌ بالذات و العقوبة شرٌّ محضٌ، /SB33/ فكيف صدرت من اللّٰه ـ تعالى ـ؟

---

١. م : تقدير.
٢. م : العقل.
٣. ق : إذا .
٤. م : + و.
٥. م : الضب.
٦.ج : فورم.
٧. س،ص : ـ رديئة.
٨. م : الإمام.
٩. ص،ج : الأفعال.
١٠. م : ـ الموقدة.
١١. م : القبول.
١٢. س :ـ تعالى.

و جواب الشيخ عن هذا الوجه و تحرير جوابه أن يقال: لما كانت النفس[١] الإنسانية في علم الباري قابلةً للكمالات و كانت[٢] الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات يحصل لها من أفاعليها، و كان فيها قوىً يمنعها من تلك الأفاعيل[٣] إلى افاعيل تضادّها، قدّر تكليفاً و تخويفاً يكون من أسباب ارادته[٤] الأفعال الجميلة. و لما كان الوفاء بذلك التخويف أيضاً من أسباب ذلك مؤكّداً له و الوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة سبباً من أسباب إرادة الأفاعيل الجميلة غاية ما في الباب أنّ العقوبة يكون شرّاً بالقياس إلى الشخص المعذّب، لكنّها لمّا كانت سبباً لكمالات سائر النفوس لم يلتفت إلى ذلك، فإنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ اليسير شرٌّ كثيرٌ.

ثمّ لمّا لم[٥] يكن بدٌّ من أن يكون[٦] لذلك التكليف شارعٌ و حافظٌ بعث الأنبياء و الرسل لذلك. فهذه كلّها أسبابٌ لصدور الفعل الخير من النفس الإنسانية و هذا كما أنّ الهيولى لمّا كانت مستعدّةً للصور في العلم الأزلى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال[٧] الهيولى[٨] بحسب اختلاف حركاته و أوضاعه، فيفيض من[٩] المبدأ الفياض صورةً صورةً. فحال النفس الإنسانية هكذا.

الطريقة الثانية: طريقة المعتزلة، و هي أنّ اللّه ـ تعالى ـ كلّف العباد لأنّ صلاح حالهم في التكليف، و وعدهم على الطاعة و أوعدهم على المعصية لأنّ ذلك الوعد و الأيعاد لطفٌ من اللّه تعالى[١٠] يقرّبهم إلى الطاعة و تجنّبهم عن المعصية، ثمّ إنّه يجب عليه الإثابة على الطاعات، إذ[١١] الإخلال به قبحٌ[١٢] ظلمٌ، و أمّا العقاب فحسنٌ أيضاً لارتكابهم المعاصي.

فإذا قيل لهم: لِمَ يعذّبون؟

قالوا: لأنّهم ارتكبوا المعاصي؛

و إذا قيل لهم[١٣]: لِمَ ارتكبوا المعاصي؟

---

١. م : نفس.
٢. م :فكانت.
٣. ص : أي.
٤. س،ص : إرادية.
٥. ص :ـ لم.
٦. س :ـ أن يكون ل
٧. س :ـ حال.
٨. ج :الحركة.
٩. ص : ـ من.
١٠. م : ـ تعالى.
١١. ص :أو.
١٢. م :+ و.
١٣. م :ـ لهم.

قالوا: لإرادتهم ذلك و إنّهم مختارون؛

و إذا قيل لهم: أليس[١] يجب صدور المعصية عنهم حتّى يطابق علم اللّه ـ تعالى ـ؟

أجابوا: بأنّ اللّه ـ تعالى ـ كما علم وجود المعصية علم أنّ المعصية صدرت عنهم باختيارهم و إرادتهم [٤١].

فعلم اللّه ـ تعالى ـ لاينافي اختيارهم.

الطريقة[٢] الثالثة: طريقة الأشاعرة، فإنّهم لمّا ذهبوا إلى أنّ جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنةمن اللّه ـ تعالى ـ و هو سبب الكلّ، فإنْ قيل: فلِمَ العقاب؟ قالوا: إنْ كان المراد الغرض من العقاب، فلا غرض! و إنْ كان المراد سببه فهو اللّه ـ تعالى ـ ﴿و لايُسْأَلُ عَمّا يفْعَل ﴾! (٢١/٢٣)

فالتقدير على مذهبهم: خلق اللّه تعالى[٣] جميع الأشياء؛ و على مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما لايزال[٤] للصور[٥] الموجودة في العالم العقلي.

و لا بدّ لجميع المسلمين و لسائر الطوائف الإقرار بما ذهبوا إليه من معنى التقدير[٦] و القضاء، لأنّ الكلّ اتّفقوا على أنّ اللّه ـ تعالى ـ عالمٌ بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد و هو القضاء؛ و على[٧] أنّ كلّ ما يوجد في عالم الحدوث هو على وفق علمه، و إلّا لزم جهله ـ تعالى ـ عنه[٨]، و هو القدر.

و هذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب من السؤال الأوّل، من أنّ القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الأشعرية[٩]. و إنّما قدّم هذه المقدّمة ليظهر أنّ الأسباب مقدّرةٌ على مذهب الحكماء[١٠] كما أنّ المسبّبات مقدّرةٌ. ثمّ بعد تمهيدها أشار إلى أمرين:

أحدهما: الجواب عن السؤال الأوّل، و هو انّ[١١] فعل العبد[١٢] صادرٌ عنه و سببه قدرة العبد و ارادته، و من أسباب ارادته فعلَ الخير التخويفُ و العقابُ، فهما من الأسباب المقدّرة لنظام العالم، كما أن فعل الخير مقدّرٌ.

---

١. ص : ليست. ٢. ج : الطريقة. ٣. م :ـ تعالى.
٤. م : يزال. ٥. س : للصورة. ٦. س : القدر.
٧. ص،ق : إلى. ٨. م :ـ عند. ٩. م : الأشاعرة.
١٠. ص : ـ غير القدر ... الحماء. ١١. ج : ـ أنّ. ١٢. م :الأوّل.

فإذا[١] قيل: لمّا كان فعل العبد مقدّراً فَلِمَ العقاب؟ أو: لِمَ التخويف؟

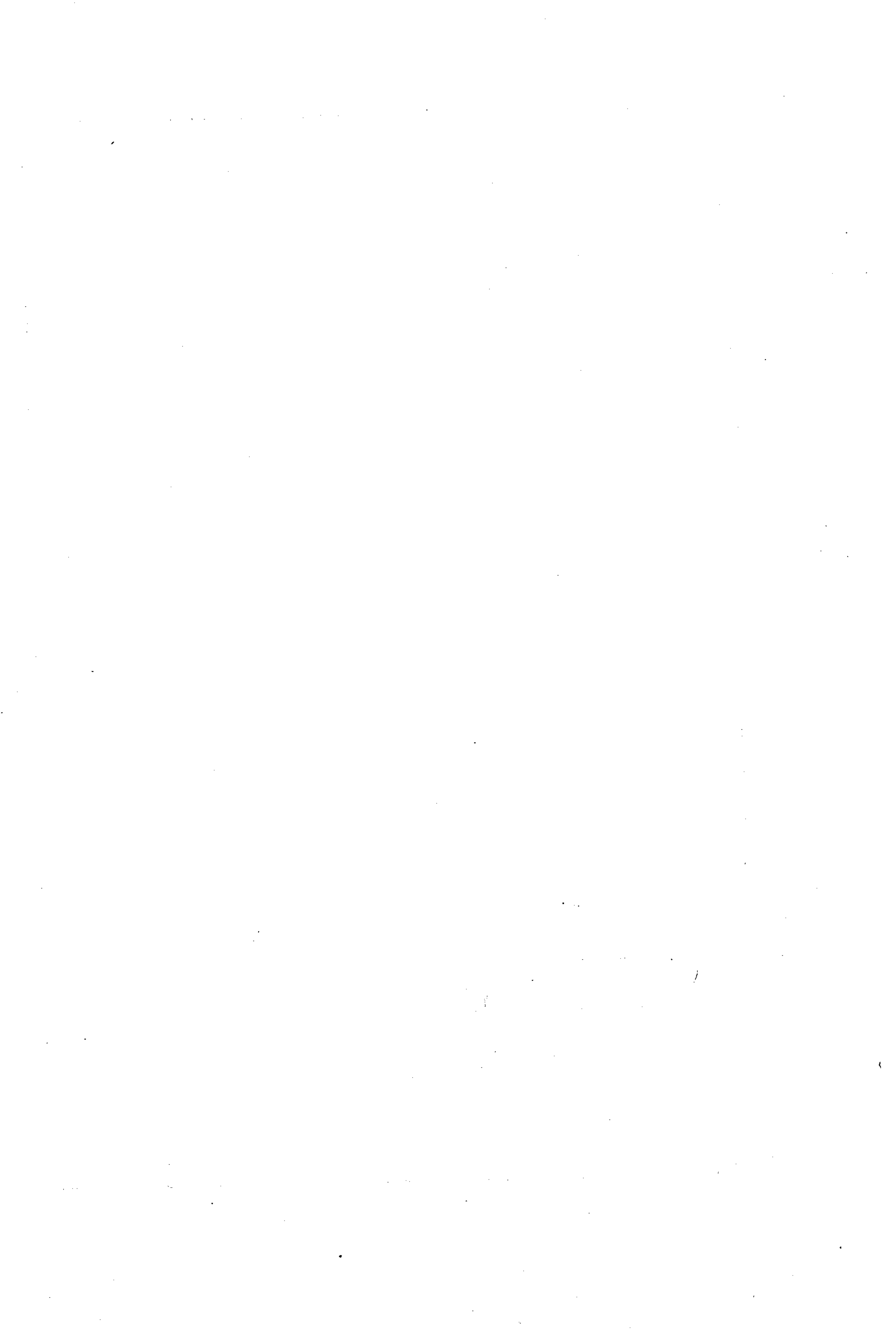
قلنا: لأنّها من أسباب فعل[٢] الخير الصادر عن العبد. و قد تبيّن أنّ التخويف مقدّمٌ في التقدير على العقاب، و لا محذور فيه[٣] أصلاً.

و الآخر: إبطال جواب الإمام، فإنّ القول ببطلان تعليل القدر إنّما يصحّ على مذهب الأشاعرة إذ لا علّة عندهم إلّا اللّه تعالى[٤]، لا على مذهب الحكماء؛ فإنّ كلّ موجودٍ في القدر له علّةٌ عندهم حتّى ينتهي إلى منتهى العلل[٥].

---

١. م: لأنّها. ٢. ج: ـ فعل. ٣. ق: منه.
٤. م: ـ تعالى. ٥. م: إلى أنْ ينتهي العلل.

تعليقات
المحقّق الباغنَوي
على متن المحاكمـات
(النمط السابع)



١. ما ذكره و إنْ كان ممّا يلائمه لفظ البدو و العود بناءً على أنّ ابتداء البدو من الأشرف و ابتداء العود من الأخسّ و كذا يلائمه قول الشارح فيما بعد: « لمّا كانت النفس الناطقة واقعةً في آخر مراتب العود ... »، لكن لايلائمه قول الشارح هيهنا حيث قال: « ينته من الجانبين إلى الهيولى »، فإنّه يقتضي أن يكون الأشرف من مراتب البدو في مقابل الاشرف من مراتب العود. و لايخفى عليك أنّ كلّ واحدٍ من الاعتبارين جائزٌ./DB29/

٢. نسخ المتن هيهنا مختلفةٌ، ففي أكثر النسخ وقع هكذا: « بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»، و ظاهرٌ أنّ المراد به الكمالات الذاتية أي: الصور المعقولة، و مدار الشرح على هذه النسخة على ما يظهر من نقلها حيث قال و أتمّ مقصوده بقوله: « بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية». و في بعضها هكذا: « بل يكون باقياً بما هو مبدأ الوجود من الجواهر العقلية »، و الظاهر أنّ مدار شرح الإمام على هذه النسخة. و لعلّ صاحب المحاكمات نظر إلى هذه النسخة على ما أشار إليها، فحكم بعدم انطباق الشرح على المتن، و بالاستدراك، و إلّا فلم يكن على النسخة الأولى على ما وقعت في نسخة الشارح و نقلها مخالفةٌ للمتن و لااستدراكٌ أصلاً.

و أمّا قوله: «فإنّ عدم الاحتياج في الكمالات إليه غير مفهومٍ من كونها ذات آلةٍ في الجسم»، فجوابه: إنّ عدم الاحتياج في الكمالات مطلقاً إليه و إنْ لم يفهم من كونها ذات آلةٍ في الجسم لكن عدم الاحتياج في الكمالات الذاتية يفهم من كونها ذات آلةٍ في

الجسم، لأنّ الكمالات الذاتية ما لم تكن بالآلة فإذا كانت النفس ذات آلةٍ في الجسم و بملاقاتها بالجسم من حيث إنّ آلتها قائمةٌ به ففي الكمالات الّتي لايحتاج فيها إلى الآلة لايحتاج إلى الجسم؛ و هو ظاهرٌ.

٣. ما سلف في الفصل المتقدّم أنّ النفس باقيةٌ بعد خراب البدن مع تعقّلاتها على ما تدلّ عليه النسخة الّتي نقلها الشارح، على ما بينّا، لامجرّد بقاء النفس على ماتدلّ عليه النسخة الأخرى، و الّذي كرّره الآن بعض ما سلف و هو بقاء التعقّلات. و أراد بزيادة الفائدة أنّ بقاء التعقّلات قد مر فيما سلف بمجرّد أنّ النفس في التعقّل غير محتاجةٍ إلى الآلة، و هيهنا قد كرّر ذلك و زاد عليه: أنّ النفس قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل، فلايضرّها فقدان الآلات.

و لايخفى أنّ كلام الشارح ظاهر الانطباق على ما قرّرنا، و حينئذٍ لايرد عليه ما ذكره بقوله: « أقول... إلى آخره ». و لعلّ الباعث له على حمل كلام الشارح هيهنا على أنّه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعقّلات قول الشارح: « لايضرّها في بقائها في نفسها و لافي بقائها على كمالاتها الذاتية »، و هذا وهمٌ من كلامه، لأنّ هذا إنّما ذكر في ذيل الفائدة الزائدة، و لو كان الأمر كما زعمه ينبغي أن يذكره في ذيل قوله: « تكرارٌ لما سلف ».

فالوجه أنّ هذا الكلام من الشارح وقع استطراداً و توطئةً لبقاء الكمالات. و القرينة على ما ذكرنا أنّه لميتعرّض له في الاستدلال، بل إنّما استدلّ على بقاء الكمالات فقط؛ فتأمّل!

٤. معنى كلام الشيخ هذا: إنّه لايدلّ كون قوّة التعقّل يختلّ باختلال الآلة على أن يكون التعقّل لابنفسها، بل بالآلة.

و الحاصل: إنّ استثناء عين التالي و هو أنّ قوّة التعقّل يختلّ باختلال الآلة على ما قرّره صاحب المحاكمات نفسه، و قد عبّر عنه الشيخ بقوله: « يعرض لها مع كمال الآلة كلالٌ لاينتج » لايستلزم عين المقدّم و هو كون التعقّل بالالة، و قد عبّر عنه الشيخ بقوله: « لايكون لها فعلٌ بنفسها » فهذا الكلام راجعٌ إلى ما ذكره أنّ استثناء عين التالي لاينتج عين المقدّم. و كلام الشارح ناظرٌ إلى هذا القول، و كان تقريره؛ فإنّ حاصل قوله: « لو كان عدم

كلال النفس في تعقّلها... إلى آخره »: إنّه لو كان استثناء نقيض التالي منتجاً لنقيض المقدّم كان استثناء عين التالي منتجاً لعين المقدّم، و كان الجواب الجواب بعينه.

و بما ذكرها ظهر اندفاع الاضطراب عن كلام الشيخ و عدم الانطباق على المتن من كلام الشارح، على أنّ كلام الشارح لمّا كان موافقاً لقوله: و ليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلالٌ يجب أن لايكون لها فعلٌ ينفسها، و إنْ كان هذا القول غير ملائمٍ للقول الآخر من المتن. فلاوجه للإيراد عليه بأنّ كلامه غير منطبقٍ على المتن مطلقاً؛ فـتأمّل! /DA30/

٥. ليس المراد بالقوى الحيوانية:القوى القائمة بالأرواح من المدركه و المحرّكة، لأنّها كمالاتٌ ثانيةٌ، و قد فسّرها الشارح بالكمال الأوّل. بل المراد بها الفصل المقوّم للحيوان؛ أو ما هو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله؛ و ليس شيءٌ منها بعرضٍ بل كان جوهراً داخلا في حقيقة الحيوان. و قد تقرّر في موضعه أنّ الجزء لايكون مختلف الحصول بالزيادة و النقصان و غيرهما بالقياس إلى ما هو جزئه.

و قد تخصّ الدعوى بالجزء المحمول فيقال: الذاتي ليس مقولاً بالتشكيك.

٦. الكمال الأوّل لمّا لم يختلف بالزيادة و النقصان كان المـعتبر فـيه حـدّاً واحـداً لايختلف أيضاً؛ و أمّا الكمال الثاني فلمّا كان يختلف زيادةً و نقصاناً كان المـعتبر فـيه مختلفاً، لأنّ وحدة المعلول و اختلافه تابعٌ لوحدة العلّة و اختلافها؛ و بالجملة القوّة الحالّة في الجسم تابعةٌ له في الزيادة و النقصان و في الشدّة و الضعف. نعم ! قد لايحسّ بالضعف لقلّته. و أمّا أنّها لم يضعف بضعف الجسم فغير معقولٍ؛ فليتأمّل !

٧. فيه نظرٌ ! لأنّ هذا أيضاً لازمٌ من الحجّة، لأنّ المراد من الآلة المنفيّة عن النفس في تعقّلها هي الجسمانية، و الآلة في التعقّل إذا كانت جسمانيةً و يحصل لها الكلال بتكرار الأفاعيل يحصل ضعفٌ و فتورٌ في التعقّل لامحالة و إنْ كان العاقل مجرّداً؛ و إلى مثل ذلك أشار الشارح حيث قال: « لأنّ العاقلة إذاكان تعقّلها بمعونة من المفكّرة الّتي هي قوّةٌ بدنيةٌ فقد يضعف عن التعقّل لالذاتها، لكن يضعف معاونها ».

٨. فيه بحثٌ! أمّا أوّلاً: فلأنّ الغرض من إثبات كون التعقّل ليس بالآلة الجسمانية بقاء

تعقّلات النفس حين التجرّد عن البدن و الالة. و ليس المقصود بقاء بعض تعقّلات النفس بل المقصود أنّ جميع الكمالات الذاتية لها باقيةٌ معها؛ و لذا قال الشارح في صدر النمط: «يريد أن يبيّن في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية بعد تجرّدها عن الأبدان مع ما تقرّر فيها من المعقولات»؛ و قال الشيخ: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»؛ فإنّ كلمة « ما » في الموضعين يورث العموم.

فإنْ قلت: إذا ثبت أنّ بعض تعقّلاتها ليس بالآلة ثبت أنّ الكلّ ليس بها، إذ يعلم بالوجدان عدم الفرق بين تعقّلٍ و تعقّلٍ في ذلك؛

قلت: بعد تسليم صحّة ما ذكرت كان هذا تقريراً آخر في الجواب.

و أمّا ثانياً: فلأنّ خلاصة اعتراض الإمام لم يندفع بهذا أصلاً، لأنّه لم يجعل الجسم آلةً في تعقّل النفس، بل جعله شرطاً في تعقّلها. و حينئذٍ يمكن أن يقال: على تقدير كون النفس مجرّدةً يجوز أن يكون تعقّلها مشروطاً بتعقّلها بالبدن، لاعلى أن يكون آلةً حقيقةً حتّى يتوجّه أنّ الآلة تصير واسطةً بين المدرك و بين نفسها أو إدراكاتها و بين المدرك و نفس المدرك، بل على أن يكون تعقّلها لنفسها مثلا مشروطاً بتعلّقها بالبدن. لابدّ لنفي ذلك من دليلٍ؛ فتأمّل !

٩. يمكن أن يقال: بمجرّد إبطال القسم الثالث و هو أن يكون التعقّل قد يكون و قد لايكون و إنْ ظهر صحّة الشرطية و كان يترتّب المنفصلة المركّبة من الجزئين على المقدّم إلّا أن ذكر «كون التعقّل حينئذٍ بالصورة المستمرّة... إلى قوله: أو لايحتمل التعقّل» لبيان كيفية ترتّب التالي المذكور على المقدّم، و تفصيل أنّ أيّ جزءًا من جزئي المنفصلة المذكورة كيف يتحقّق و على أيّ تقديرٍ يقع.

و أنت إذا تأمّلت علمت أنّ هذا الكلام من الشيخ في تقريره أيضاً لايكون إلّا كذلك.

/DB30/

١٠. هذا غير منطبقٍ على المتن و مشتملٌ على الاستدراك أيضاً؛

أمّا الأوّل: فلأنّ الشيخ أثبت التغاير بين الصورتين بأنّ إحديهما متجدّدةٌ و الأخرى مستمرّةٌ،

و التغاير بينهما في هذا التوجيه مع أحد شقّي التريد

و أمّا الثاني: فلأنّ على هذا التوجيه كان قول الشيخ: «فإنْ استأنفت... إلى قوله: فهو غير الصورة الّتي لم يزل له في مادّته لمادّته بالعدد» مستدركاً. فالرجوع إلى الحقّ خيرٌ؛ فليتأمّل فيه!

١١. فيه نظرٌ بعد! أمّا أوّلاً: فلجواز أن يكون محلّ القوّة العاقلة هو الجسم المركّب من المادّة و الصورة. فعلى تقدير تعقّل الصورة الجسمية إنّما يلزم حلول إحدى الصورتين و هي العقلية في المجموع المركّب، و الأخرى في المادّة؛ فلا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ؛

و أمّا ثانياً: فلأنّ إحدى الصورتين موجودةٌ بوجودٍ ظلّي و الأخرى موجودةٌ بوجودٍ عيني، فيحصل الامتياز. و اجتماع الميلين إنّما يستحيل لفقد الامتياز بين الاثنين، فإذا حصلٍ الامتياز فلااستحالة فيه؛ فتأمّل !

١٢. لايخفى على العارف بصناعة الكلام أنّ ذكر العلاوة بعد الجواب عن الإيراد إشارةٌ إلى جوابٍ آخر، و حمله على جواب سؤالٍ مقدّرٍ لايحتمله أسلوب الكلام !

أقول: فالحقّ أنّه جوابٌ آخر، تقريره أن يقال: للصورة العقلية اعتباران:

أحدهما: من حيث إنّه صورةٌ حالّةٌ في النفس و بهذا الاعتبار يكون علماً و عرضاً؛

و ثانيهما: من حيث هي لابشرط شيءٍ و بهذا الاعتبار يكون معلوماً و جوهراً. و معلومٌ أنّها مأخوذةٌ بالاعتبار الأوّل مغايرةٌ بالمهيّة نفسها ماخوذة بالاعتبار الثاني، كما أنّ البنّاء من حيث إنّه بنّاءٌ له حقيقةٌ هي الإنسان مع وصف البنّاء، و مغايرة لحقيقته من حيث إنّه إنسانٌ. فالصورة العقلية من حيث إنّها عرضٌ مغايرةٌ بالحقيقة لنفسها من حيث إنّها جوهرٌ. و كما أنّها بالاعتبار الأوّل موجودٌ في العقل فلا شكّ أنّها بالاعتبار الثاني موجودٌ فيه أيضاً، فيلزم اجتماع المثلين، مع تسليم أنّ العرض مخالفٌ للجوهر من حيث هما عرضٌ و جوهرٌ بالمهيّة. فهذا هو المراد من قولهم: «على مذهب التحقيق» و هو حصول الأشياء بمهيّتها في العقل أنّ التغاير بين العلم و المعلوم بالاعتبار، لا أنّ العلم من حيث إنّه علمٌ و عرضٌ متّحدٌ بالمهيّة مع المعلوم الّذي هو جوهرٌ من حيث إنّه معلومٌ؛ فتأمّل جدّاً فإنّه من غوامض الشرح !

١٣. كلام الشارح المحقّق مبنيٌّ على أن جعل المعقول الصورة الجسمية حتّى يلزم اجتماع المثلين في محلٍّ واحدٍ على ما ذكره صاحب المحاكمات و لهذا عبّر عنها بلفظ الصورة؛ و لوكان المعقول هو الجسم المركّب من الهيولى و الصورة لعبّر عنه بالجسم لابالصورة.

و أمّا أنّ هذا لم يطابق ما ذكره الإمام فنقول: أومأ الشارح إلى تخطئة الإمام في جعل المعقول هو الجسم، فهذا منه تعبيرٌ للإمام حيث لم يجعل المعقول الصورة الجسمية بل جعل الجسم على ما هو الظاهر من كلامه، إذ الظاهر إنّ محلّ القوّة العاقلة هو الجسم دون الصورة، و لو قال المحاكم: لعلّ محلّها هو الصورة الجسمية و حينئذٍ لايلزم حلول المثلين في محلٍّ، بل حلول أحد المثلين في الآخر؛ فنقول: قد صرّح الشارح بأنّ المراد بالحلول هيهنا المقارنة، و لاشكّ في أنّ الصورة الحالّة في القوّة العاقلة الحالّة في الصورة الجسمية الحالة في الهيولى حالّةٌ في الهيولى و الصورة الأخرى أيضاً حالّةٌ فيها، فيلزم اجتماع المثلين في محلٍّ واحدٍ.

اقول: نعم ! يرد على كلام الشارح أنّ ما ثبت امتناعه هو حلول مثلين في محلٍّ واحدٍ حقيقةً، لامجرّد مقارنتها لثالثٍ؛ إذ بمجرّد مقارنتها لثالثٍ لايرتفع الاثنينية بالكلّية. /DA31/ كيف لا و قد تغايرا باعتبار المحلّ القريب؟! و ذلك يكفي للامتياز.

و لو سلّم أنّ المراد بالحلول مجرّد المقارنة فلاشكّ أنّ مقارنة الصورة العقلية للقوّة العاقلة مقارنةٌ قريبةٌ و لمحلّ الصورة الأخرى مقارنةٌ بعيدةٌ، و مقارنة الصورة الأخرى لمحلّها مقارنةٌ قريبةٌ؛ و بهذا القدر يتحقّق الامتياز، فإنّ المقارن القريب لإحدى الصورتين غير المقارن القريب للأخرى.

١٤. هذا إنّما يصحّ إذا أريد بالمحلّ ما هو أعمّ من المحلّ الحقيقي و المحلّ بالعرض، فإنّ محلّ المحلّ ليس محلاًّ للحالّ حقيقةً، بل إنّما يقال له: محلٌّ بعيدٌ له و محلٌّ بالعرض له. ألاترى أنّ السرعة الحالّة في الحركة الحالّة في الجسم ليست حالّةً حقيقةً في الجسم؟ إذ ليست نعتاً له حقيقةً، بل إنّما هي نعتٌ للحركة. و لاشكّ أنّ الكلام فيما هو محلٌّ للشيء حقيقةً، إذ الممتنع اجتماع المثلين فيما هو محلٌّ لهما حقيقةً، إذ لوكان المحلّ محلّ

أحدهما حقيقةً دون الآخر يحصل الامتياز.

ثمّ هذا الكلام من الشارح: و هو إنّ المراد من الحلول هيهنا هو المقارنة إشارةٌ منه إلى أنّ الصورة العقلية ليست لها حلولٌ و قيامٌ بالنسبة إلى الذهن، بل هي حاصلةٌ فيه لا قائمةٌ به، و فرقٌ بين القيام بالشيء و الحصول فيه. و لهذا لم يتّصف الذهن بالأشياء المتعقّلة له؛ فتأمّل!

١٥. حاصله: أنّه فرقٌ بين العلم و الملاحظة بمعنى الالتفات من النفس إلى ذلك الشيء فإنّ الأمور المذهول عنها المخزونة صورها في الخزانة معلومةٌ موجودةٌ في الذهن مع أنّ النفس لم يكن ملتفتاً إليها؛ هذا.

لكن الظاهر أنّ الشيء ما لم يحصل في القوّة المدركة لم يتحقّق العلم به بالفعل. نعم! عند هذا كان العلم بالقوّة، لكن إذا حصل في القوّة المدركة تحقّق العلم و إنْ لم يتحقّق الالتفات من النفس إليه؛ هذا في العلم الحصولي؛

و أمّا في العلم الحضوري فيكفي فيه حضور المعلوم عند العالم و وجوده عنده.

و بعضهم اشترط الالتفات من النفس إليه؛ و النظر الّذي أورده صاحب المحاكمات ناظرٌ إليه.

١٦. ظاهره إنّه إيرادٌ على الشارح حيث قال: « هذا مبتدأ احتجاجه».

و جوابه: إنّ مراد الشارح أنّ هذا هو ابتداء احتجاجه الّذي ذكره في مقام إعادة إكمال الكلام على ما ذكره، لأنّ قوله: «فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل منّا له أن يعقل بذاته» نتيجةٌ للحجج المذكورة و ليس ابتداء هذه الحجّة. فابتداء الحجّة الّتي دعا إليها في بيان المطلوب من قوله: «و لأنّه أصلٌ فلن يكون مركّباً»... إلى آخره؛ و ليس مراده إنّ هذا ابتداء الاحتجاج على الاطلاق. كيف و هو قد صرّح في أوّل الفصل بأنّه قد سبق الحجّة عليه.

١٧. لايخفى عليك أنّ اختلاف المحلّ و الموضوع لايلزم من مجرّد المغايرة بين الأمرين، بل إنّما يلزم من التقابل بين الأمرين؛ فلايصحّ التقريب المذكور في الشرح بقوله: «فإذن هما لامرين مختلفين». و لعدم لزوم هذا الإيراد اللازم على جعل «الفاء» للتفريع- عدل صاحب المحاكمات عن الظاهر و حملها على مجرّد التعقيب، و أشار إليه بلفظ

«الثاني»، و صرّح بانّه لم يذكر عليه دليلاً؛ إذ لو كان متفرّعاً على ماسبقه لكان دليله مذكوراً.

١٨. فيه بحثٌ؛ إذ سيأتي في جواب السؤال الّذي يذكره أنّ محلّ قوّة فساد الصور و الأعراض هو الموادّ و الموضوعات؛ و ذلك لأنّ المراد من الفساد هو زوال الوجود /DB31/ عن الغير الّذي ـ هو المادّة، لازوال وجوده في نفسه.

١٩. هذا النظر واردٌ على هذا التقرير، و ما سيجيء في جواب السؤال الّذي يذكره ينافي هذا: و هو كون محلّ قوّة الفساد هو بعينه موصوفٌ بالفساد، إذ قد تحقّق هناك أنّ محلّ قوّة فساد الصور و الأعراض الموادّ و الموضوعات، دون أنفسها الموصوفة بالفساد.

و الصواب أن يقال في تقرير كون محلّ قوّة الفساد مغائراً لمحلّ البقاء: أنّ حدوث الفساد و العدم كحدوث الوجود مسبوقٌ بالإمكان، و المراد «بالإمكان»: الإمكان الاستعدادي، فلم يكن قائماً بنفس ذلك الشيء الفاسد؛ فلابدّ أنْ يكون قائماً بما يتعلّق بذلك الشيء و هو مادّته. و حينئذٍ يندفع جميع ما ذكر، و بقي الكلام في ثبوت هذا الإمكان؛ فتأمّل !

٢٠. لايخفى على من له أدنى مسكة أنّ السؤال المذكور لم يندفع بهذا؛ لأنّ السؤال المذكور إيرادٌ على الدليل الّذي سبق من الشارح و أشار إليه بقوله: «لما مرّ»، و ماذكره دليلٌ آخر مستقلٌّ؛ فتأمّل !

٢١. فيه نظرٌ ! لأنّ القيام بالذات المعتبر في النفس أن لايكون قائماً بمحلٍّ أصلاً،أو لايكون قائماً بمحلٍّ جسمانيٍ؛ لا أن لايتقوّم بشيءٍ أصلاً. كيف و الممكن لابدّ أن يتقوّم بالعلّة لامحالة !

بل نقول: لا معنى للنفس إلّا جوهرٌ مجرّدٌ عن المادّة ذاتاً مفتقراً إليها فعلاً، و هذا هو المعنى المستفاد من تقسيم الجوهر إلى أقسامه. و لم يؤخذ في تعريفه عدم قيامه بالمحلّ مطلقاً و إنْ كان مجرّداً، و لا أنّه غير متقوّمٍ بالحالّ أصلاً، بل يكفي كونه غير جسمٍ و لاجسمانيٍ و إنْ كان في الواقع كذلك.

٢٢. ترد على الشارح مؤاخذةٌ تقريرها: إنّ الأصل في المشهور بمعنى البسيط على ما

يشعر به قول الشيخ هيهنا: « فإنْ أخذت لا على أنّها أصلٌ بل كالمركّب»... إلى آخره؛ و لم‌يقل: بل كالمركّب أو الحالّ. فالحقّ أن يحمل عليه موافقاً للمشهور و مطابقاً لمتن الكتاب حتّى يتوجّه النقض بالصور و الأعراض على ما أورده الشيخ. و على ما قرّره الشارح لاوجه لورود النقض أصلاً. نعم! تقرير الدليل بعد جواب النقض ماذكره الشارح.

٢٣. تخصيص الحركة بالحركة في الكيف مع أنّ الكلام في زوال الصورة و حدوث صورةٍ أخرى سهوٌ ! اللّهمّ إلّا أن يقال: عند زوال الصورة و حدوث أخرى تزول كيفيةٌ و تحدث كيفيةٌ أخرى، و هو المراد بالحركة في الكيف.

٢٤. لايقال: الكلام على فرض زوال الصورة و فسادها، فإذاكانت تقسيمه لمحلّها يلزم فساد محلّها، لكن محلّها لايقبل الفساد على ما ثبت؛

لانّا نقول: عند زوال صورةٍ تحدث صورةٌ أخرى بدلها، و قوام الهيولى المجرّدة بإحدى صورةٍ من هذه الصور كما في الصورة الجسمية و الهيولى الجسمية.

أقول: لو ثبت أنّ محلّ قوّة الفساد لايكون إلّا جسماً أو جسمانياً يكفي في دفع كلام الإمام بل يكفي في أصل الدعوى؛ و لاحاجة إلى الترديدات الّتي ذكرها و إبطال الشقوق المذكورة فيها.

و الصواب أن يدفع اعتراض الإمام بما أشرنا إليه، و هو: إنّه لو كانت النفس مركّبةً من حالٍّ و محلٍّ يكون ذلك المحلّ عاقلاً، لأنّه قائمٌ بنفسه أي: لا بمحلّه، و قد ثبت في النمط الثالث أنّ كلّ جوهرٍ مجرّدٍ غيره قائمٌ بمحلٍّ عاقلٍ؛ و ظاهرٌ أنّه ليس بعقلٍ لأنّ كمالاته موقوفةٌ على البدن، فيكون نفساً، و قد فرض جزئها؛ هذا خلفٌ! و لاحاجة إلى إبطال أنّ تقوّمه و وجوده بالحالّ لإثبات كونه نفساً، لأنّ القيام بالذات اللازم في كون المجرّد عاقلاً عدم قيامه بالمحلّ لاعدم تقوّمه بالغير مطلقاً، ضرورة تقوّم الممكن بالعلّة؛ فتأمّل ! /DA32/

٢٥. هذا الكلام منه يدلّ على أنّ مدار اندفاع دليلهم و الجواب عنه على ما يذكره على الفرق بين إمكان الحدوث و إمكان الفساد في أنّ إمكان الحدوث يستدعي المادّة و إمكان الفساد لايستدعيها.

و ذلك كما ترى! كيف و مدار الدليل المذكور على عدم فساد النفس؟! على ما مرّ.

على أنّ إمكان الفساد كإمكان الحدوث يستدعي المادّة.

بل الجواب المطابق لأصولهم أن يقال: البدن جائزٌ أن يكون محلّ إمكان حدوث النفس و لايجوز أن يكون محلّ إمكان فسادها على ما ذكره الشارح مشروحاً.

أمّا أنّه على تقدير حدوث النفس يكون النفس ذات مادّةٍ فجوابه إنّه لا محذور في كون النفس ذات مادّةٍ غير قائمةٍ بها و لا حالّةٍ فيها بل لها علاقةٌ معها علاقة التدبّر و التصرّف. فمنشأ قولهم بقدم النفس على ما قرّرنا توهّمهم أنّ إمكان الحدوث لابدّ أن يقوم بما هو مادّة الحادث كما أنّ إمكان الفساد كذلك. و لمّا لم تكن للنفس مادّةٌ يقوم بها إمكان فسادها كذلك لايجوز أن تكون لها مادّةٌ يقوم بها إمكان حدوثها.

و الجواب: أنّ للنفس مادّةٌ بالمعنى الأعمّ، و تلك المادّة و إنْ لم تصلح أن تكون محلّ إمكان الفساد لانّها بهذا الاعتبار كانت مبايناً لها أجنبياً عنها لكن يصلح أن يكون محلّ إمكان الحدوث على ما قرّره الشارح.

٢٦. لو سلّم احتياجها في زمان البقاء إلى البدن في تعلّقها لم يكن فيه فسادٌ، إذ معنى كون النفس عاقلةً لذواتها أنّ تعقّلها ليس بالآلة بمعنى أنّ الصورة المعقولة ترتسم فيها لا في آلتها. و أمّا أنّ وجودها مشروط بأمرٍ ذي مادّةٍ و كذا بقائها و من هذه الجهة يتوقّف تعقّلها عليها أيضاً، فممّا لا دليل على نفيه.

قلت: قد مرّ انّ النفس بعد التجريد عن البدن يبقى بذاتها و تعقّلاتها، فلابدّ من القول بالفرق بين علّة الحدوث و علّة البقاء على ماذكره؛ فتأمّل!

٢٧. هذه اللفظة تُقرأ مشدّدةً على أن يكون اسم مفعولٍ من التصيير، إذ لاشبهة في أنّ التصيير نصب الاسمين الواقعين في خبره و كان معنى قولنا: «صيّر اللّه زيداً عالماً» في قوّة قولهم: «جعل اللّه زيداً عالماً». فإمّا أن يقال: إنّه بمعنى الجعل المتعدّي إلى مفعولين، أو يقال: إنّ أصله صار زيدٌ عالماً، فبتضعيف العين صار متعدّياً، فالمنصوب الثاني كان خبره و المنصوب الأوّل كان اسمه صار مفعوله حينئذٍ؛ قال ابن الراوندي:

«كَمْ عـاقِلٍ عـاقِلٍ أعْـيَتْ مذاهِـبُهُ   و جـاهلٍ جـاهلٍ تـلقّاه مـرزُوقاً

هذَا الّذي تَرَكَ الأوهــَـامَ حائــِـرةً و صــيَّرَ العَــالِمَ النِـحْرِيرَ زِنْـديِقـاً»

فالمصير هيهنا اسم مفعولٍ أسند إلى مفعوله الّذي كان اسمه، و هو الصائر؛ و «إيّـاه» خبره، أو مفعوله الثاني و هو المصير إليه. و المصير في هذا المقام إذاً وقع صفة الأولى كما في قوله: «فقد بطل كون الأوّل بالغرض ثانياً». و «مصيراً إيّاه» كان وصفاً بحاله و إنْ وقع صفةً للثاني كما في قول الشيخ: «إنْ كان المعدوم ثانياً و مصيراً إيّاه»، كان وصفاً بحال المتعلّق إذ يصدق على الثاني أنّه ممّا يصير الأوّل إيّاه

و العبارة الّتي بدّل عبارة الشيخ إليها من هذا القبيل، فإنّ الصائر الّذي هو الأوّل وقع صفةً للثاني.

و بعد ماقرّرنا ظهر انعكاس تشنيعه على الشارح و الشيخ، و يظهر أيضاً أنّ ما أورده بقوله: «فإنْ قلت المفروض أنّ الأوّل»... إلى آخره مندفعٌ، و لاحاجة في دفعه إلى التكلّف الّذي ارتكبه؛ ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾

٢٨. هذا الكلام منه يدلّ على أنّ العلم المتعلّق بالموجود الخارجي منحصرٌ في الفعلي /DB32/ و الانفعالي. و ليس كذلك! لأنّه إذا عمل شيئاً أحدٌ سبقه أحدٌ لكن لم‌يره و لم‌يسمعه و الحاصل أنّه لم يؤخذ منه فلاشكّ في أنّه يحصل له علمٌ بهذا العمل و هو ليس بفعلي و لا انفعالي.

فإنْ قلت: بل هو فعليٌ بالنسبة إلى هذا العمل الجزئي الصادر عنه؛

فنقول: بعد الإغماض عن عدم ملائمته لكلام الشارح حيث قال: «عملاً غريباً لم‌يسبقه أحدٌ إلى ذلك» و عن أنّ هذا العلم علمٌ تعقّليٌ متعلّقٌ بمهيّة هذا العمل و ليس بفعليٍ و لا انفعالي بالنسبة إلى مهيّتها و حقيقتها: انّا نفرض أنّه ادرك هذا العمل من غيره أخذه من غيره و لم يعمل به، فهذا العلم ليس بفعليٍ و لا انفعاليٍ سواءٌ فرض أنّ من سبقه عملٌ بمثله أو لا.

ثمّ لايخفى عليك أنّ علم العقول إنّما يكون فعلياً بالقياس إلى ما تحتها من الأمور المستندة إليها لامطلقاً؛ و حينئذٍ لايكون فرقٌ بينهم و بيننا في أنّ بعض علومهم و علومنا فعليٌ و بعضها انفعالي، إلاّ أنّ الفعلي منهم أكثر من الانفعالي و فينا بالعكس؛ فتأمّل !

٢٩. لايخفى أنّ عبارة «الايجاب» و «الاقتضاء» متساويان في أنّ ظاهرهما العلّية، و لايصحّ في الصورة الّتي ذكرها و في أنّه يمكن تأويلهما بمعنى الاستلزام؛ فتغيير العبارة ليس لذلك.

٣٠. كونه ـ تعالى ـ عالماً بذاته من جميع الوجوه و كذا بالعقول المفارقة كذلك يمكن إثباته بما مرّ أنّ كلّ مجرّدٍ يمكن أن يكون معقولاً؛ و ذلك لأنّ صفات المبدأ و وجوه اعتباراته و كذا صفات العقول و اعتباراتها أمورٌ مجرّدةٌ عن المادّة، فيمكن أن يكون معقولاً؛ و قد ثبت أنّ مايمكن للواجب يحصل له بالفعل، فيلزم شمول علمه بها.

هذا على تقدير تسليم أنّ مراد الشارح من العلم التامّ بالعلّة التامّة هو العلم بجميع وجوهها.

و الحقّ أنّ مراده رحمه اللّه حينئذٍ بالعلم التامّ بالعلّة التامّة العلم بذات العلّة بخصوصها، إذ لاشكّ أنّ بمجرّد العلم بالنار بعنوان أنّها عنصرٌ لايلزم العلم بآثارها من الاضائة و الاحراق؛ فقيد التامّ في العلم بالعلّة التامّة لازمٌ كما فعله الشارح، و لايكتفي بإيراد قيد التامّ في وصف العلّة كما فعله صاحب المحاكمات.

ثمّ نقول: بناء كلامه رحمه اللّه على أنّ العلم إذا تعلّق بذات العلّة التامّة بخصوصها كان مستلزماً للعلم بما هو وصفٌ لها و هو كونها مستلزمةً للمعلول بخصوصه، فيستلزم العلم بخصوصية المعلول. و أمّا المعلول فلمّا لم يستلزم خصوصية العلّة فالوصف اللازم لهالّذي لابدّ في تعلّقها من تعلّقه هو كونه مستلزماً لعلّةٍ مّا فلهذا لم يستلزم العلم بخصوصية المعلول العلم بخصوصية العلّة و معيّنتها و ليس مراده بكون العلم بالعلّة لايتمّ إلّا إذا علم كونها مستلزمةً: إنّ هذا العلم داخلٌ في العلم التامّ بالعلّة على ما توهّمه العبارة، بل إنّ هذا العلم من روادفه، فكأنّه من تتمّته، فأنّ إطلاق التتمّة على الرديف و التابع متعارفٌ.

و التفصيل أنّه لو كانت العلّية باعتبار المهيّة فالعلم بمهيّة العلّة بخصوصها يستلزم العلم بمعلولها بهذا الاعتبار؛ و إنْ كان بحسب الوجود الخارجي فالعلم بمهيّة العلّة من حيث إنّها موجودةٌ في الخارج مستلزمةٌ للعلم بمهيّة المعلول؛ و كذا في الذهني.

٣١. ليس كذلك! أمّا أوّلاً: فلبعد المرجع على هذا التوجيه و قربه على توجيه الشارح؛

و أمّا ثانياً: فلأنّه على هذا التوجيه كان ينبغي أن يقول الشيخ: «و لما بعدها». و مع ذلك فعلى هذا كان حال ادراك العقول أنفسها مهملاً في الكلام غير مبيّنٍ؛ بخلاف توجيه الشارح، إذ ما بعد الأوّل يتناول نفسها. و الإمام لمّا تعرّض في شرح كلام الشيخ لحديث كون العقول عالمةً بذواتها لكن جعله من ذواتها لا من ذات /DA33/ المبدأ علم أنّه جعل ضمير «ما بعده» للمبدأ موافقاً للشارح؛ و ضمير «منه» للعقل؛ ففيه تفكيك الضمير.

ثمّ الباعث له على ذلك الإيماء إلى ما قرّره من أنّ العقول شرائط و الآلات و ليست عللاً حقيقةً، إنّما العلّة حقيقةً هي ذات المبدأ ـ تعالى ـ و قد تحقّق أنّ العلم التامّ مايكون من جانب العلّة؛ فاراد أن يجعل علوم العقول من هذا القسم، فأشار إلى أنّهما من الأوّل، إذ المراد أنّ الأوّل يفيض العلوم على ذواتهم بناءً على أنّ المفيض منحصرٌ في ذاته ـ تعالى ـ إذ لا مفيض و لاموجد غيره.

و بما قرّرنا ظهر أنّ توجيهه رحمه اللّه أولى و بالقبول أحرى؛ فاستقم كما أمرت!

٣٢. هيهنا نظرٌ ! لأنّه إذا كان علم الواجب ـ تعالى ـ عين معلولاته كان العلم بالمعلول الأوّل عين المعلول الأوّل لأنّ علمه به عبارةٌ عن حضوره عنده و وجوده به، فلم يكن علمه ـ تعالى ـ متقدّماً على إيجاده. و قد قال صاحب المحاكمات في توجيه كلام الشارح في ردّه على الشيخ أنّ العلم متقدّمٌ على الإيجاد حيث قال: « و العلم متقدّمٌ على الإيجاد فيعلم العقل الأوّل أوّلا ثمّ يوجده»؛ و هل هذا إلّا تناقضٌ ؟!

ثمّ أقول: قد تقرّر أنّ فعل الواجب إنّما هو بالاختيار، و قد مرّ مراراً في الشرح و المحاكمات و قد صرّح بذلك الشيخ و الشيخ أبونصر.

و على ما حقّقه الشارح يلزم كونه فاعلاً موجباً، و ذلك لأنّ في صورة الفعل بالاختيار لابدّ من تقدّم العلم على الإيجاد، و على تحقيق الشارح لايكون مرتبة العلم سابقاً على الإيجاد بل الإيجاد؛ كان سابقاً على العلم كما أنّه سابقٌ على وجود المعلول، إذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود الملعول عنده، فإنْ التزم ذلك بناءً على أنّه لايلزم من كونه ـ تعالى ـ فاعلاً موجباً بالنسبة إلى المعلول الأوّل و نفي الاختيارية عنه ـ تعالى ـ لجواز كونه فاعلا بالاختيار بالقياس إلى ما بعد المعلول الأوّل و العلم السابق على

الإيجاد اللازم في الفعل بالاختيار باعتبار أنّ صور سائر المعلولات مرتسمةٌ في المعلول الأوّل.

فنقول: على المذهب المشهور من الحكماء و هو: حصر علّية الواجب علّيةً قريبةً في المعلول الأوّل لزم نفي الإختيار عنه ـ تعالى ـ عن ذلك؛ مع أنّ هذا تعسّفٌ؛ فتأمّل !

٣٣. لما ذكر أنّ هذا البيان خطابيٌّ لايجدي المناقشة بأنّ الصور إنّما تستفيض من واهب الصور لا منّا، و أنّ كثيراً من الأفعال الصادرة كالحركات و ما يلزمها إنّما ندركها بصورٍ عقليةٍ مغايرةٍ بعينها؛ و الحاصل إنّ علمنا بها علمٌ حصوليٌّ لاحضوريٌّ.

[٢/٧٢ ٣/٣٠٦] قال الشارح: كانت جميع صور الموجودات الكلّية و الجزئية على ما عليه الوجود....

أثبت أوّلاً للواجب علماً حضورياً بمعلولاته و هو عبارةٌ عن وجوداتها عنده و لاشكّ أنّه أتمّ و أكمل من الحصولي الّذي كان بارتسام الصورة من المعلول، لأنّ انكشاف الشيء بحصول نفسه و عينه عند العاقل أتمّ و أكمل من انكشافه بحصول صورته عنده. و لاشكّ أنّ هذا العلم مختصٌّ بالموجودات حين وجوداتها، و لايتعلّق بالمعدومات الّتي لم يتحقّق أصلاً؛ و لا بالموجودات قبل وجوداتها و لابعد عدمها.

ثمّ أثبت علماً آخر من جهة أنّ صور الجميع مرتسمةٌ في العقل بل في جميع الجواهر المجرّدة العقلية، و كان هذه الجواهر حاصلةً عنده مع ما يرتسم فيها كمرايا ترتسم فيهاصورٌ كثيرةٌ و يحضرها أحدٌ منّا. و هذا العلم /DB33/ و إنْ كان أدون من الأوّل لأنّه كان بحضور عينه و هذا بحصول صورته المرتسمة فيما يحضره فهذا العلم نوعٌ من العلم الحصولي أو كان الانكشاف بارتسام الصورة، لكن لا في العاقل، بل فيما يحضر عنده. فعلمه بتلك الصور و إنْ كان حضورياً كعلمنا بالصور الحالّة فينا لكن علمه ـ تعالى ـ بذوات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمنا بالأشياء المرتسمة صورها فينا؛ و لافرق إلّا بأنّ تلك الصور فينا مرتسمةٌ في أنفسنا و في شأنه ـ تعالى ـ مرتسمةٌ في معلوله و إنْ كان هذا العلم في شأنه ـ تعالى ـ أتمّ من جهاتٍ أخرى مثل كونه فينا مقتضى ذاته المغايرة

لنفسنا و في شأنه ـ تعالى ـ مقتضى ذاته لكن لاشكّ أنّه أشمل، لأنّ العلم بالمعدومات و بالموجودات قبل وجودها و بعد عدمها لايتصوّر إلّا بهذا الطريق؛ و يجري أيضاً الطريق الّذي اختاره الشيخ. و لعلّ لهذا لم يذهب إلى العلم الحضوري في شأنه ـ تعالى ـ حتّى يحيط علمه بالموجود و المعدوم.

٣٤. هذا اعتراضٌ سيورده الشارح على الشيخ. و الحقّ أنّ هذا واردٌ على ما حقّقه الشيخ و ليس له اختصاصٌ بتوجيه الشارح كلامه.

بيان ذلك: إنّ الشيخ ذهب إلى أنّ علم الواجب بمعلولاته علمٌ حصوليٌ يحصل بارتسام صورة المعلوم، في العالم و قد تحقّق فيما سبق أنّ تعقّل الجزئيات المادّية لايكون إلّا بتجريدها عن المادّة و توابعها من الأعراض المخصّصة لامتناع ارتسام الصورة الجزئية الحالّة في المادّة الشخصية في المجرّد، و حينئذٍ لايبقى إلّا المهيّة النوعية الكلّية و هذا كما أنّه مناقضٌ لما حقّقنا: من أنّ العلم التامّ بالعلّة موجبٌ للعلم بالمعلول، لأنّ هذه الجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية معلولةٌ له ـ تعالى ـ فيجب أن يعلمها من هذه الحيثية كذلك صار سبباً للطعن من جهة أنّه يلزم أن يفوت هذه العوارض المشخّصة عن علمه ـ تعالى ـ عن ذلك.

فإنْ قلت: الواجب كما يعلم طبائع الجزئيات يعلم طبائع تلك الأعراض و الخصوصيات فلايفوت عن علمه ـ تعالى ـ شيءٌ و لم يلزم تناقضٌ؛

قلت: طبيعة تلك الأعراض أمورٌ كلّيةٌ، و كذا طبيعة الجزئيات المفروضة؛ و من قاعدتهم إنّ ضمّ الكلّي إلى الكلّي لايفيد الشخصية، فلابدّ من الانتهاء إلى جزئيٍ حقيقيٍ لم يندرج تحت مهيّةٍ كلّيةٍ، و لاشكّ أنّ ذلك الجزئي في المادّيات مادّيٌ؛ فكيف تعقّله المجرّد الصرف كالواجب ـ تعالى ـ بالعلم الارتسامي؟! و لهذا قال الشارح: «إنّما تصير تلك الطبيعة جزئيةً لاتدركها العقل و لايتناولها البرهان، و الحدّ بسبب انضياف معنى الاشارة الحسّية إليها أو ما يجري مجريها من المخصّصات الّتي لاسبيل إلى أدراكها إلّا الحسّ أو مايجري مجراه» انتهي.

و أراد « بما يجري مجرى الحسّ »: التخيّل و التوهّم. نعم ! لو قيل في تعقّل الجزئي

لاحاجةٍ إلى حذف العوارض التابعة للمادّة و الشخص لاتشتمل على أمرٍ زائدٍ على الطبيعة النوعية يسمّى بالتشخّص، و الفرق بين زيدٍ و الإنسان مثلاً بأنّ الأوّل ادرك بالإدراك الإحساسي و الثاني أدرك بالإدراك التعقّلي، و إنّ الفرق بين الجزئي و الكلّي بنحوي الادراك لابدخول أمرٍ يسمّى تشخّصاً كان جزءًا عقلياً للشخص نسبته إلى الشخص كنسبة الفصل إلى النوع، و لابدخول الأعراض المعيّنة في هوية الجزئي دون الكلّي كان الأمر كذلك.

لكن هذا مخالفٌ لرأي الشيخ حيث صرّح بأنّ العلم التعقّلي لايتعلّق بالمادّيات الجزئية إلّا بحذف اللواحق، و كذا هذا أي: كون الواجب عالماً بالأشياء الجزئية مع خصوصيّاتها على الوجه الجزئي يتحقّق في التصوير الّذي ذكره الشارح من أنّ علمه ـتعالى ـ بمعلولاته علمٌ حضوريٌ؛ إذ حينئذٍ لايلزم ارتسام المادّي في المجرّد و لايلزم التغيّر في صفته ـ تعالى، لأنّ العلم بهذا التحقيق كان عين المعلوم و ليس صفةً للعالم. /DA34/ نعم ! يحصل للعالم من جهة وصفٍ اضافيٍ اعتباريٍ و هو: كونه مميّزاً لتلك الأشياء منكشفاً عليه هذه، و لايحصل من جهة وصفٍ حقيقيٍ للعالم. فعلى هذا التحقيق يسهل تعلّق العلم من الواجب ـ تعالى ـ بالجزئيات المادّية المتغيّرة على الوجه الجزئي، و لايلزم محذوراً أصلاً.

و كذا أقول: على أن يكون صور جميع الجزئيّات المادّية مرتسمةً في بعض القوىكالنفس المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئي و تلك القوى مع تلك الصورة حاضرةٌ عنده ـ تعالى ـ فمن هذا الوجه أيضاً يمكن له ادراك الجزئيات المادّية و المتغيّرة من غير لزوم كونه ـ تعالى ـ محلّ ارتسام الصور المادّية، و من غير لزوم التغيّر في صفاته الحقيقية؛ لأنّ هذه الصور صفاتٌ لتلك القوى المادّية و التغيّر فيها جائزٌ.

هكذا ينبغي تحقيق المقام.

٣٥. فيه بحثٌ! إذ لايُعهد في كلامهم إطلاق العلم بالوجه الجزئي على العلم بالشيء من حيث إنّه متعلّقٌ بزمانٍ مخصوصٍ من حيث إنّه حالٌ أو ماضٍ أو مستقبلٌ.

و لو قطع النظر عن ذلك فيرد ما مرّ آنفاً: إنّ الشيخ ممّن قال بارتسام الصور من المعلوم

في الواجب، و ارتسام الصور المادّية الشخصيّة و إنْ كانت مجرّدةً عن خصوصية الحالية و الاستقبالية و الماضوية في المجرّد محالٌ عند الشيخ و سائر المحقّقين، إذ ظاهرٌ أنّ بمجرّد حذف تلك الاوصاف الثلاثة لايخرج عن الجزئية و الشخصية المانعة لارتسام صورها في المجرّد العاقل. نعم! لو كان المانع من تعقّل الجزئيّات المتغيّرة مجرّد لزوم التغيّر في صفته ـ تعالى ـ لأمكن توجيهه بما ذكره صاحب المحاكمات؛ لكن الكلام في أنّه كيف يرتسم صور الجزئيات المادّية في المجرّد الصرف.

ثمّ أقول على هذا المقام: إنّه لوكان المانع من تعقّل الواجب الجزئيات المتغيّرة لزوم التغيّر في صفته ـ تعالى ـ لزم عدم تعقّله لبعض الكلّيات المتغيّرة، فإنّ أنواع المركّبات المتولّدة بعضها حادثٌ بلاشبهة كالبغل مثلاً، فيلزم عدم تعقّله ـ تعالى ـ له !

فإنْ قيل: بل تعقّله لا من حيث إنّه متغيّر؛

قلت: فكذا الجزئيات، فلامعنى لقولهم: «إنّه لايعلم الجزئيات المتغيّرة دون الكلّيات». اللّهمّ إلّا أن يقال: لمّا كان هذا الحكم أي: التغيّر في الجزئيات أشمل و أظهر قالوا هكذا، و إلّا فالمراد أنّه لايعلم المتغيّرات من حيث التغيير.

هذا نهاية التحقيق في هذا المقام. و التكلان على التوفيق.

[٢/٧٥ ٣/٣١٤] قال الشارح: فأنّ العالم بكون زيدٍ في الدار يتغيّر علمه بخروجه....

هذا حقّ!

و إنْ قيل: إنّ العلم كالقدرة صفةٌ واحدةٌ ذات إضافات مختلفة كالقدرة، فالتغيّر لايقع إلّا في إضافاته لافيه نفسه.

٣٦. يمكن الجواب عن هذا النقض بأنّ الإضافات المحضة ليست كمالات معتدّاً بها بموصوفاتها إلى غير موصوفها. و لايخرجها كونها وجوديةً عن ذلك، لأنّ هذا لازمٌ لها من حيث افتقارها في نفسها إلى غير موصوفها، و ذلك لايزول بكونها وجوديةً، و لهذا قال في بحث الغنى التامّ: «إنّ الإفتقار من جهة الصفة الإضافية لايوجب الفقر و لاينافي الغنى التامّ».

و أمّا الجواب الآخر للشارح ففيه بحثٌ ! إذ الإضافات و إنْ لم تكن موجودةً عند الشارح لكن عند الحكماء الإضافات موجودةٌ في الخارج على ما هو المشهور؛ و حمل الوجودي على غير هذا المعنى بعيدٌ جدّاً؛ فتأمّل!

فهذا الجواب لايطابق أصولهم.

و يمكن الجواب: بأنّهم لم يقولوا بوجود جميع الإضافات، بل ببعضها في الجملة.

٣٧. لعلّ غرض الإمام /DB34/ أنّهم و إنْ قالوا في اللفظ أنّه ـ تعالى ـ فاعلٌ بالاختيار لكن نفوه في المعنى؛ لأنّهم قالوا إنّه فاعلٌ مختارٌ بمعنى إنْ شاء فَعَل و إنْ لم يشأ لم يفعل لكن المشية واجبةٌ و عدم المشية ممتنعةٌ، فهذا يرجع إلى الإيجاب. و بالجملة إذا كانت المشية واجبةً بلااختيارٍ فيها انتفت، و عند تحقّقها وجب صدور الفعل، لأنّه جزء أخيرٍ للعلّة التامّة. و عند الحكماء امتنع تخلّف المعلول عن علّته التامّة؛ فلامجال لهذا السؤال. فإذاً قيل إنّما فعل ذلك لتعلّق المشية به.

و إنْ قيل: لم تعلّقت المشية به ؟

قلنا: ليس له اختيارٌ في ذلك، بل هذا مقتضى ذاته؛ فينقطع السؤال.

و أمّا عند المتكلّمين: الّذين فسّروا الاختيار بمعنى صحّة الفعل و الترك فيتوجّه هذه الشبهة، إذ في كلّ مرتبةٍ من المراتب يمكن الترك، فيتوجّه أنّه لمّا أمكن له الترك و كان أولى بالنسبة إلى المعلولات فلِمَ اختار الفعل ؟

٣٨. للإمام أن يقول: هذه المقدّمة مقدّمةٌ خطابيةٌ غير مسموعةٍ في المقام البرهاني، فإنْ استدلّ عليها بأنّه لابدّ من المناسبة بين الفاعل و آثاره فله أن يمنع تحقّق المناسبة من كلّ الوجوه فإنّ فاعل المادّي قد يكون مجرّداً و فاعل الحادث يكون قديماً و فاعل الممكن يكون واجباً... إلى غير ذلك. بل الوجه في توجيه الإشكال ما صدّرناه؛ و هو موقوفٌ على كونه فاعلاً مختاراً بالمعنى الّذي ذهب إليه المليون، و على كون أفعاله ـ تعالى ـ متّصفةً بالحسن العقلي على ما ذكره الإمام.

[٢/٧٩ ٣/٣٢١] قال الشارح: الأوّل ما لا شرّ فيه أصلاً.

لاشكّ أنّ الكلام في الشرّ بالعرض، لأنّ الكلام في الموجود و هو شرٌّ بالعرض.

و حينئذٍ نقول: لمّا استند الحوادث مثل القحط و الوباء و أمثالهما إلى العقل الفعّال كان العقل شرّاً بالعرض و مشتملاً على الشرّ في الجملة. اللّهمّ إلّا أن يقال: المراد بالشرّ هيهنا ما كان سبباً لذاته لما هو شرٌّ بالذات و العقل لايفعل القحط لذاته بل إنّما يفعل ما يترتّب عليه ذلك فترتّبه على العقل بالعرض و قس عليه؛ فتأمّل.

٣٩. ليس كذلك ! بل الشارح سلك طريقاً آخر لتوجيه كلام الشيخ لم يتوقّف هذا التقرير على كونه ـ تعالى ـ فاعلاً بالاختيار و لا على كون الأفعال متّصفةً بالحسن و القبح العقليين.

و تقريره كما تدلّ عليه عبارته: إنّ الشيخ ليس غرضه إنّ هيهنا سؤالاً متوجّهاً و كان في صدد بيان جوابه، بل إنّ الفلاسفة لمّا بحثوا عن أفعاله ـ تعالى ـ و وجدوا في أفعاله ما يكون شرّاً في الجملة بحثوا عن كيفية صدور الشرّ عنه ـ تعالى، مع أنّه كان خيراً بالذات.

و يمكن أن يكون قوله: «عمّا هو خيرٌ بالذات» محطّ الفائدة، إذ كان المراد أنّه يتوجّه هيهنا سؤالٌ و إنْ كان خطابياً و هو: أنّه كيف يتصوّر و يعقل صدور الشرّ عن الخير بالذات مع أنّ المناسبة بين المؤثّر و الآثار يقتضي كونها خيرات.

و لايخفى أنّ شيئاً من التقريرين لايتوقّف على منع مقدّمةٍ واحدةٍ ممّا ذكره الإمام فضلاً عن توقّفه على منع المقدّمتين جميعاً.

٤٠. الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن، بل ذكر الشارح هذا بعد الجهل إشارةً إلى أن الجهل الكامل إنّما يوجب الهلاك السرمد لكونه رذيلةً عظيمةً، لأنّ عند الفلاسفة الشقاوة من جهة الرذائل، فهذا كالتفسير للجهل؛ فتأمّل و لاتتخبّط !

٤١. الأظهر في الجواب ما قالوا: إنّ العلم تابعٌ للمعلوم دون العكس، فليس العلم بالمعصية سبباً للمعصية حتّى يجب المعصية بوجوبه؛ فعلمه ـ تعالى ـ بمعصية زيدٍ لأنّه سيعصى لا أنّ زيداً يعصي لأنّه قد علم اللّه ـ تعالى ـ معصيتة ! و من المعلوم أنّ وجوب الشيء المقارن اللازم لفعلٍ لايجعل ذلك اضطرارياً بحيث يقبح العقل التكليف به، و إلّا لزم أن لايحسن التكليف إلّا لما سيقع إليه و لايحسن أن يتعلّق بغيره، و من المعلوم أنّه ليس كذلك.

و هيهنا إشكالٌ قويٌّ يرد على من قال بالحسن و القبح العقلي سواءٌ قال بأنّ أفعال العباد مخلوقةٌ له ـ تعالى ـ أو مخلوقةٌ لنفسه.

بيانه: أنّه لمّا تقرّر أنّ التخلّف عن العلّة التامّة محالٌ سواءٌ كانت /DA34/ علّةً موجبةً أو مختاراً إذ عند جميع ما يتوقّف عليه الفعل لو جاز تخلّف الفعل و جاز وجوده فرضنا وقوعه معه تارةً و عدمه معه أخرى، فيلزم ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العدم بلا مرجّح.

فإنْ قيل: لعلّ زمان الوقوع يحصل أمرٌ آخر هو المرجّح؛

قلنا: فلم يكن ما فرضناه جميع الموقوف عليه، جميع الموقوف عليه؛ هذا خلفٌ!

و إذا ثبت هذا فنقول: الأفعال الصادرة عن العبد ظاهراً إنْ كان فاعله هو اللّه ـ تعالى ـ فلايحسن العقاب و العذاب في شأن العباد؛ و إنْ كان فاعله العبد فإنْ كان لابالاختيار فكذلك، و إنْ كان بالإختيار فنقول: قبل الإرادة المتعلّقة بذلك الفعل الّذي هو الجزء الاخير للعلّة التامّة لم يجب الفعل و بعدها يجب؛ فإنْ كان صدورها عن اللّه ـ تعالى ـ فيتوجّه السؤال المذكور إذ ما لم يتحقّق ذلك الجزء من العلّة لم يتحقّق ذلك الفعل، و وقوعه ليس بفعل العبد؛ و إنْ كان صدورها عن العبد فإنْ كان بالاختيار فلابدّ لصدورها من إرادةٍ أخرى، و ننقل الكلام إليها حتّى يتسلسل. و القول بأنّها اعتباريةٌ محضةٌ ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار خلاف البديهة على ما صرّح به بعض الأفاضل. و أيضاً: إذا راجعنا أنفسنا لم نجد إرادةً أخرى فينا تعلّقت بتلك الإرادة.

و إنْ كان لابالاختيار فيتوجّه السؤال المذكور، إذ يقبح عند العقل عقاب أحدٍ بفعلٍ يصدر عنه بسبب أمرٍ صدر عنه بلا اختيارٍ، و بعد صدوره عنه بلااختيارٍ وجب صدور ذلك الفعل عنه كما إذا سقط شخصٌ من علوٍ فوصل إلى رأس شخصٍ، فكسره. و لايخفى أنّ هذا الإشكال بالتقرير الّذي ذكرنا قويٌّ جدّاً لايندفع بالوجوه المذكورة في المتن و الشرح و المحاكمات.

ثمّ أقول: هذا الإشكال واردٌ على المعتزلة دون الأشاعرة، لأنّهم لم يقولوا بالحسن و القبح العقلي بل الحسن ما يحسّنه اللّه ـ تعالى ـ بقوله أو بفعله، و كذا القبح ما يقبّحه. و لمّا

كان هؤلاء نفوا قاعدة التحسين و التقبيح العقلي لم يتوجّه أنّه لا ينبغي له ـ تعالى ـ عذابهم و عقابهم بفعلٍ لم يكن لهم اختيارٌ فيه بالمعنى الّذي قرّرنا، لأنّ هذا راجعٌ إلى أنّ هذا قبيحٌ عند العقل و قد عرفت بطلانه عندهم، بل ما يفعله اللّه ـ تعالى ـ هو عين الحسن عندهم. و لا يرد على الحكماء النافين لاختياره ـ تعالى ـ بمعنى صحّة الفعل و الترك، إذ على تقدير القول بتحقّق الإختيار بالمعنى الّذي ذهب إليه الحكماء كان المتحقّق في العبد هو الاختيار المشوب بالإيجاب.

و لا يخفى أنّ ما ذكرنا في العبد جارٍ في شأنه ـ تعالى ـ و عندهم المتحقّق في شأنه ـ تعالى ـ أيضاً هو الاختيار المشوب بالإيجاب؛ فإذا قال العبد: صدور المعصية منّي بغير اختيارٍ صرفٍ فلِمَ تعاقبني؟ فله ـ تعالى ـ أن يقول: صدور العقاب و العذاب منّي أيضاً بهذا الوجه بعينه، فليس لك السؤال عنه.

و الّذي يدلّ عليه الأصول الحاصلة بالنظر و الاستدلال أنْ لا معنى للاختيار إلّا بهذا الوجه دون الوجه الّذي ذكره المتكلّمون؛ وحينئذٍ يمتنع التخلّف و كان الاختيار مشوباً بالإيجاب. فإذا لم يقل بنفي القاعدة المذكورة كما اختاره الأشاعرة فينحصر الجواب فيما قرّرنا، فلابدّ للمعتزلة أن يلتزموا أنّ الاختيار في شأن العبد و في شأنه ـ تعالى ـ كان مشوباً بالإيجاب، و تفصّوا عن الإشكال المذكور بما قرّرنا. فالخلاص من هذا الإشكال إنّما يتصوّر بالقول بشائبة الإيجاب في شأنه ـ تعالى ـ و قد قال به بعض المتكلّمين أيضاً؛ أو بالقول بنفي الحسن و القبح العقلي.

و لعمري إنّ تحقيق هذا المبحث على هذا الوجه ممّا لم يحم أحدٌ حوله! و ﴿ذٰلِكَ فضلُ اللّهِ يؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ (مائده/٥٤).

و اللّه أعلم بحقيقة الحال و حقيقة المقال. /DB35/

النمط الثامن
في البهجة و السعادة

النمط الثامن

[٢/٨٦ـ٣/٣٣٤] قوله[١]: إنّ اللذّات القويّة المستعلية[٢].

لمّا كانت اللذّة إدراك الملائم، و الإدراك إمّا حسّيٌ أو عقليٌ، كانت اللذّة، أيضاً[٣] ـ على قسمين[٤]: حسّيةٌ، و عقليةٌ.

و اللذّة الحسّية إمّا ظاهرةٌ تتعلّق[٥] بالحواسّ الظاهرة، و إمّا باطنةٌ تتعلّق بالوهم و الخيال ـ كالرجاء و الشوق و التصوّرات الشهوية و الغضبية ـ. فاللذّات ثلاثٌ في ثلاث مراتب[٦]؛ فمرتبة اللذّة الحسّية الباطنة أقوى من الظاهرة، لأنّها آثر عند العقلاء؛

و مرتبة اللذّة العقلية الصرفة أقوى منهما جميعاً، فإنّ اللذّة تتفاوت بحسب تفاوت الإدراك و تفاوت المدرَك و تفاوت[٧] القوى المدركة، فإنّ القوّة المدرِكة ما كانت في نفسها أشرف و أقوى يكون لذّتها أتمّ كما أنّ[٨] لذّة العين الصحيحة من جمال الحبيب أقوى من لذّة العين المريضة[٩] و كذلك الإدراك ما كان أقوى تكون اللذّة أكثر كما أنّ العاشق إذا رأى معشوقه من مسافةٍ أقرب يكون لذّته أكثر، و كذلك المدرَك ما كان[١٠] أشرف كان اللذّة[١١] في

---

١. م: + النمط الثامن. ٢. ص: + أقول. ٣. م: ـ أيضاً.
٤. م: + أيضاً. ٥. م: متعلّقة. ٦. س،ص: ـ مراتب.
٧. م: ـ المدرك و تفاوت. ٨. م: أتمّ لأنّ. ٩. س: المريض.
١٠. م: ما كان المدرک. ١١. ص: أشرف يكون.

نيله[١] أعظم، فإنّ المعشوق المنظور ما كان أحسن تكون لذّة رؤيته أكثر. و لمّا كانت القوّة العقلية أشرف من القوّة الحسّية لأنّها مجرّدةٌ و هي منغمسةٌ في المادّة، و إدراكها أقوى لأنّها عاقلةٌ بذاتها و إدراك القوى الحسّية بالآلات، و مدركات العقل أقوى لأنّها كلّيات من مدركات القوى و هي جزئيات[٢] لا جرم تكون اللذّة[٣] العقليه أقوى من سائر اللذّات.

فإنْ قيل: نحن لا نلتذّ بالمعقولات و لا نتألّم من الجهالات، فلو كانت[٤] اللذّة العقلية أقوى وجب أن يكون التذاذنا بالمعقولات[٥] فوق ما نلتذّ بالمحسوسات. و ليس كذلك، بل[٦] لا نجد لذّةً أصلاً[٧]! /SA34/

فالجواب: إنّ اللذّة ليست نفس إدراك الملائم، بل حالةٌ تابعةٌ لإدراك الملائم[٨]، فمن البيّن إنّا إذا أدركنا ملائماً حصلت لأنفسنا حالة أخرى بحسبه هي اللذّة ، فإدراك الملائم و المنافي[٩] و إنْ اقتضى اللذّة و الألم إلّا أنّ هذا الاقتضاء لايوجب وجود تلك الحالة[١٠] عند الإدراك دائماً. فربّما يتوقّف حصولها على وجود شرطٍ أو ارتفاع مانعٍ، و لا شك أنّ للنفس ألفاً بالمحسوسات و الشهوات و اتّصافاً[١١] بالأخلاق الذميمة، فلعلّ ذلك مانعٌ من وجدان اللذّة بالمعقولات، كما أنّ المريض الممرور الّذي[١٢] تغلب عليه مِرَّةُ الصفراء لا يلتذّ بالحلاوي، بل يعافّها و يكرهها.

لا يقال: أثبتوا للّه ـ تعالى ـ لذّةً عقليةً ، فلو كانت اللذّة حالةً زائدةً على الإدراك لزم وجود أمرٍ زائدٍ في ذاته ـ تعالى ـ، و إنّه محالٌ.

لأنّا نقول: اللذّة فينا معنىً زائدٌ على إدراك[١٣] الملائم، بخلاف اللذّة في الباري ـ تعالى[١٤] ـ، كما في العلم و القدرة و غير هما من الصفات.

أو نقول: اللذّة ليست هي إدراك الملائم فقط، بل إدراك و نيلٌ للملائم[١٥]. و نيل المعقولات يشبه حالة العيان بعد حال الغيبة، و لهذا قال: من كملت[١٦] قوّته العلمية يجد

١. م: ميله.
٢. م: ـ الجزئيات.
٣. م: لذّة.
٤. م: كان.
٥. م: + أشرف.
٦. م: + قد.
٧. م: ـ أصلاً.
٨. س: بل ... الملائم.
٩. م: المنافر. ج: أو المباح.
١٠. م: الحالات.
١١. س: أيضاً.
١٢. س: ـ الّذى.
١٣. ص: ـ لزم ... ادراك.
١٤. م: ـ تعالى.
١٥. ص: الملائم.
١٦. م: كمل.

لذّاتٍ عقليةً عظيمةً. فلعلّه واصلٌ إلى نيل المعقولات، فهو عين اليقين. و مثال ذلك العنين لو فرضناه يتصوّر الجماع بأنّه إدخالٌ في الفرج[١] لا يلتذّ به كما يلتذّ مَن ناله. فاللذّة ليست من الإدراك، بل من النيل. و كذلك من تصوّر الحسن لايلتذّ به بل مِن نيله، فالنفس ما دامت ألفت بالمحسوسات مشوبةً بشوائبها و كانت[٢] المعقولات لاتتمثّل[٣] فيها تمثّلاً تامّاً بحيث يلاحظها حقّ الملاحظة أمّا إذا تخلّصت[٤] من هذه الشوائب فربّما تعتورها حالٌ كالمشاهدة بالنسبة إليها، و هو نيلها.

و اعلم! أنّ المطلوب من هذا الفصل ليس إلّا نفي حصر اللذّات في الحسّية الظاهرة و استحقار غيرها. و إنّما ذكرنا ماذكرنا تنبيهاً على المطلوب بالذات من النمط كما سيأتيك تفاصيله[٥].

[٢/٨٧ـ٣/٣٣٧] قوله: لأنّ إدراك الشيء قد يكون بحصول صورةٍ تساويه[٦].

يمكن أن يدرك الشيء[٧] و لايلتذّ به[٨]، فلا يكفى في اللذّة مجرّد الإدراك؛ بل لابدّ من نيل ذاته، مثلاً يتصوّر ذات جمالٍ و لايلتذّ بها إلّا بنيلها.

و كأنّ سائلاً يقول[٩]: نيل الشيء لايكون إلّا بإدراكه، فحينئذٍ كفى ذكر النيل.

أجاب: بأنّ مفهوم النيل ليس إلّا حُصول[١٠] الشيء و وجدانه، و هو لايدلّ على إدراكه إلّا بالمجاز. و دلالة الالتزام مهجورةٌ في الحدود.

فإنْ قيل: لا شك إنّا نلتذّ بتخيّل امرأةٍ حسناء، و تخيّل جماعٍ و شرب مشروبٍ، فهيهنا الالتذاذ[١١] حاصلٌ دون نيل اللذّات!

فنقول: نحن لا نلتذّ، بل نتخيّل الالتذاذ بتخيّلنا النيل [١].

و قدّم الإدراك على النيل لأنّه أعمّ منه[١٢]، و تقدّم الأعمّ في التعريفات واجبٌ.

لا يقال: قد يتحقّق النيل بدون الإدراك كما إذا كان مشغولاً بأشغالٍ و مرّ عليه حبيبه و

---

١. م: فرج. ٢. م: كان. ٣. م: لا تمثيل.
٤. م: تخلّص. ٥. م: سيأتى تفاصيلها. ٦. ق،س: مساويه.
٧. م: + أوّلاً. ٨. ج، س،ق: ـ به. ٩. م: + ان.
١٠. م: حضور. ١١. م: التذاذ. ١٢. س: ـ منه.

لم يره، فلايكون الإدراك أعمّ من النيل.

لأنّا نقول: ما نال حبيبه، بل الحبيب ناله. و لم يقل: «لما هو عند المدرك» لأنّ اللذّة ليست هي إدراك مهيّة اللذيذ، بل إدراك حصوله له و وصوله إليه.

فالحاصل إنّ اللذّة لاتحصل بإدراك اللذيذ فقط، بل بإدراكه[١] و إدراك حصوله، و لا بمجرّد إدراك حصوله، بل و مع حصوله له[٢]؛ و هو النيل. و اللذيذ ما هو عند المدرك كمالٌ و خيرٌ، فالمعتبر كماليته و خيريته عنده لا في نفس الأمر.

فإن قلت: فالجاهل[٣] بالجهل المركّب يجب أن يكون ملتذّاً به، و حينئذٍ إنْ بقي الجهل بعد موته فهو ملتذٌّ[٤] به كما في الحياة، و إنْ لم يبق لم يتألّم، لأنّ سبب تألّمه هو الجهل و قد زال. فأحد الأمرين لازمٌ: إمّا إثبات لذّته بالجهل المركّب بعد الموت، أو نفي[٥] عذابه، و هو خلاف ما صرّحوا به[٦].

فنقول: لا نسلّم الالتذاذ بالجهل المركّب، و إنّما يلتذّ به لو نال مدركه. لكن النيل و هو وجدانه يتوقّف على وجوده، و ليس بموجود [٢]. و سيبيّنه الشارح زيادة بيانٍ.

و المشهور أنّ اللذّة إدراك الملائم، و الألم إدراك المنافي[٧]. ثمّ يفسّرون الملائم بما يكون كمالاً وخيراً للمدرِك من حيث هو كذلك، و المنافي[٨] ما يكون آفةً[٩] و شرّاً للمدرِك من حيث هو كذلك[١٠]. فما ذكره الشيخ أقرب إلى التحصيل من المشهور، لأنّه لما احتيج إلى تفسير الملائم و المنافي[١١] بهذين التفسيرين فإيرادهما أولى، قصراً للمسافة و تفصيلاً للجهل. و أيضاً فإنّه[١٢] ذكر النيل و قيّد الوصول، و قد بان أن لا بدّ منهما.

قال الإمام: فسّر الشيخ اللذّة و الألم بالكمال و الخير و الآفة و الشرّ. فلا بدّ من العلم بهذه الأشياء.

أمّا[١٣] الخير و الشرّ فإنْ أراد بهما ما ذهب إليه من أنّ الخير هو الموجود و الشرّ هو

---

١. م: بدراك.
٢. م: ـ و لا بمجرد ... له.
٣. ص، ق: فالحاصل.
٤. م: يلتذّ.
٥. م: أو عدم بقاء.
٦. م: ما مرّ جوابه.
٧. م: المنافر.
٨. م: المنافر.
٩. م: ـ و.
١٠. س، ج: ـ و المنافي ... كذلك.
١١. م: المنافر.
١٢. م: للجمل فإنّه ترك.
١٣. م: و أمّا.

المعدوم، رجع التفسير[١] إلى أنّ اللذّة إدراك الموجود و الألم إدراك المعدوم؛ و ذلك باطلٌ! أمّا تفسير اللذّة فلأنّه يلزم منه أن يكون إدراك الأحوال الحاصلة عند احتراق[٢] الأعضاء أو تبرّدها بالثلج أو عند سماع الأصوات المنكرة و شمّ الروائح[٣] /SB34/ المؤذية و رؤية الأشياء المؤذية لذّاتٌ لأنّها[٤] إدراك موجودات؛ و أمّا الألم فلأنّ العدم لايحسّ به.

و إنْ أراد بهما التفسير المشهور و هو: إنّ الخير هو اللذّة و ما يكون وسيلةً إليها، و الشرّ هو الألم و ما يكون وسيلةً إليه كان معنى التفسيرَين؛ أنّ اللذّة إدراك اللذّة و ما يكون وسيلةً إليها، و الألم إدراك الألم و مايكون وسيلةً إليه[٥]، و فساده ظاهرٌ.

و إنْ فسّرهما بشيءٍ ثالثٍ فلا بدّ من ذكره لينظر فيه!

و أمّا الكمال فالأكثرون فسّروه بأنّه حصول شيءٍ لشيءٍ من شأنه أن يكون له. فيقال لهم[٦]: إنْ كان المراد من قولكم: «من شأنه أن يكون له» إمكان اتّصافه به، لزم أن يكون الجهل و الأخلاق[٧] الرديئة و التركيبات الفاسدة كلّها كمالاتٌ، لإمكان اتّصاف النفس و الأجسام بهذه الصفات؛ و إنْ كان المراد شيئاً آخر فاذكروه لنتكلّم عليه!

قال الشارح: ما ذكرنا في بيان التعريفين يغنى عن جواب هذه الأسئلة، لأنّه بيّن أنّ المراد بالكمال و الخير هيهنا الإضافيان المنتسبان[٨] إلى الغير، و بقولهم في تعريف الكمال: «ما من شأنه أن يكون له أن يناسب[٩] الشيء و يليق به»، و لا شكّ أنّ الأخلاق الرديئة و التركيبات الفاسدة لايليق بالنفوس و الأجسام و بالخير الموجود، لامطلقاً بل من حيث هو مؤثّرٌ، فلا يرد النقوض لأنّها ليست مما يؤثّرٌ؛ و بالشرّ الشرّ بالعرض و هو الموجود الّذي يكون سبباً لعدم شيءٍ آخر. فجاز أن يحسّ[١٠] به.

[٢/٨٨ـ٣/٣٤١] قوله: أراد الفرق بين الخير[١١] و الكمال.

لا يستراب في أنّهما متساويان[١٢] صدقاً، و الكلام في تغايرهما مفهوماً. و الإمام

١. ق: التفسيران. ٢. س،ق: احراق. ٣. م: الرياح.
٤. م: ادراكات. ٥. ص: ـإليه. س: +كان معنى ... ظاهر.
٦. س، ص: لا نسلّم. ٧. ج: الاختلاف. ٨. م: الإضافيتان المنتسبتان.
٩. س،ص: ما ثبت. ١٠. س: يحسن. ١١. م: ـو.
١٢. م: يتساويان. س: متناقضان.

اعترض بأنّ كلام الشيخ يشير هيهنا بأنّ الكمال و الخير شيءٌ واحد. فَذِكْرُ أحدهما مغنٍ عن الآخر. فذكر[١] الشارح أنّه خيرٌ باعتبار أنّه مؤثّرٌ و كمالٌ بحسب البرائة من القوّة، فيتغايران مفهوماً.

[٢/٨٩ـ٣/٣٤١] قوله: و لعلّ ظانّاً.

نقضٌ على الحدّ المذكور، و تقريره: إنّه لو كانت اللذّة إدراك الملائم و الخير فكلّما كان الملائم أكثر ملائمةً و خيريةً يجب أن يكون الالتذاذ به أكثر؛ و ليس كذلك، لأنّ الصحّة أقوى ملائمةً للنفس من الأشياء الحلوة، مع أنّ الالتذاذ بها أكثر!

و الجواب: انّا لا نسلّم أنّ الالتذاذ بالصحّة ليس فوق الالتذاذ بالحلو، فإنّ من لاحظ صحّته وجد لذّةً عظيمةً. و بعد التسليم و السامحة فالشرط في اللذّة حصول اللذيذ و الشعور به، و مهما ضعف الشعور تضعف اللذّة. فعدم[٢] كمال الالتذاذ بالصحّة لضعف الشعور بها، إذ المحسوسات إذا استمرّت لم يشعر بها كمال الشعور؛ فلهذا لا يلتذّ بها[٣] كمال الالتذاذ.

هذا هو المطابق لمتن الكتاب.

و أمّا الشارحان فقد وجّها النقض بعدم التذاذ النفس بالصحّة.

و جوابه بنفي إدراك الصحّة بسبب استمرارها، و لا يكاد ينطبق على المتن.

و تقرير السؤال الثاني: إنّ بعض المرضى قد يكره الحلو مع أنّ الحلو كمالٌ و خير. فهيهنا[٤] إدراك الكمال و الخير متحقّقٌ[٥] و لا لذّة.

و الجواب: إنّا لا نسلّم أنّ الحلو في هذا الحال كمالٌ و خيرٌ له.

[٢/٩١ـ٣/٣٤٤] قوله: إنّه قد يصحّ إثبات لذّةٍ ما يقينا.

اعلم! أنّ المطلوب بالذات من هذا النمط إثبات اللذّة العقلية، و كأنّه عناها بالبهجة و

---

١. ص: و ذكر. ٢. س،ص: لعدم. ٣. م: - بها.
٤. م: فهيهنا. ٥. م: يتحقق.

السعادة الّتي عنون[١] النمط بهما[٢]. لنفى أوّلاً قول من حصر اللذّات في الحسّية الظاهرة[٣]، ثمّ عرّف مهيّة اللذّة و الألم . و من البيّن أنّ حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف على البحث الأوّل؛ و ثانياً[٤] أراد أن يشرع في المطلوب [٥] بالذات، و هو إثبات اللذّة العقلية.

و لمّا كان بعض الأوهام ربّما سبق إليه أنّ لذّةً عقليةً لو وجدت وجب أن يكون لنا شوقٌ[٦] إلى تحصيلها أو ألماً عقلياً لو كان وقع منا احترازٌ بالغٌ عنه و ليس كذلك، نبّه أوّلاً في هذا الفصل على إماطة هذا الوهم؛ فإنّه ربّما يجزم بوجود لذّةٍ أو ألمٍ و لاتحصل[٧] رغبةٌ او رهبةٌ لعدم الذوق و الوجدان، كما أنّ العنين[٨] قد يعلم من طريق السماع أنّ في الجماع لذّةً و لايميل إليه، و صاحب الحمية إذا لم يعرضه آفات الأسقام فربّما لم‌يحترز[٩] عن المتناولات الرديئة، فكذلك هيهنا لم يلزم من عدم الميل إلى [١٠] حصول اللذّات العقلية، أو عن الآلام العقليه القدح في وجودها.

ثمّ نبّه[١١] في الفصل الأخير[١٢] على المطلوب، و حاصله أن يقال: كما أنّ لكلّ قوّةٍ من القوى الحيوانية كمالاً إذا حصل صارت ملتذّةً[١٣] به لما تقرّر أنّ اللذّة[١٤] هي إدراك الكمال و حصوله، فكذلك للجوهر[١٥] العاقل كمالٌ و هو أن يكون عالماً[١٦] بالأشياء ـ فإذا حصل[١٧] حصلت اللذّة لا محالة.

و أمّا قوله: «و لو وقع مثل[١٨] ذلك لا عن سببٍ خارجٍ» فهو كما في النوم، فإنّه ربّما يتكيّف الذائقة بكيفية الحلاوة مأخوذةً من الصورة المخزونة في الخيال و لامادّة[١٩] هناك، و لهذا[٢٠] قد يجنب في المنام من رأى امرأةً باشرها. ثمّ بيّن أنّ اللذّة العقلية أشرف و أكمل من اللذّة[٢١] الحيوانيّة، فإنّ مدركات العقل أشرف من مدركات الحسّ و الإدراكات العقلية أقوى من الإدراكات الحسّية.

---

١. ج: عنوان.
٢. ص: بها.
٣. م: بالحسّية الظاهرية.
٤. ج: الآن.
٥. م: المقصود.
٦. م: شوق لنا.
٧. م: لا يحسل.
٨. م: الوجدان كالعنين.
٩. م: لم يتحرز.
١٠. م: عدم النيل.
١١. ق: تنبّه.
١٢. م: الآخر.
١٣. ص: + و.
١٤. م،س: الجوهر.
١٥. م،س: الجوهر.
١٦. س: عاقلاً.
١٧. م : حصلت.
١٨. س: منک.
١٩. م: فلا مادة.
٢٠. م: فلذا.
٢١. م: ـ اللذّة.

أمّا الأوّل فلأنّ[١] مدركات الحسّ ليست[٢] إلّا كيفيات مخصوصة كالألوان و الطعوم و الروائح و الحرارة و البرودة و أمثالها، و مدركات العقل هو ذات الباري ـ تعالى ـ و صفاته /SA35/ و الجواهر العقلية و الإجرام السماوية و غيرها، و من البيّن أنْ لا نسبة لأحدهما في[٣] الشرف إلى الآخر.

و أمّا الثاني فلوجهين: أحدهما: إنّ الادراك العقلي واصلٌ إلى كنه الشيء حتّى تميّز بين المهيّة و أجزائها و أعراضها، ثمّ تميّز بين الجنس و الفصل و جنس الجنس و جنس الفصل و فصل الجنس[٤] و فصل الفصل[٥] بالغةً مابلغت، و تميّز بين الخارجي اللازم و المفارق، و بين اللازم بوسطٍ و بغير وسطٍ[٦]. و أمّا الادراك الحسّي فلا يصل إلّا إلى ظاهر[٧] المحسوس. فيكون الإدراك العقلي أقوى[٨].

و ثانيهما: إنّ الإدراكات العقلية غير متنهاهيةٍ بخلاف الإدراكات الحسّية، و إذا ثبت أنّ الإدراك العقلي[٩] أقوى من الإدراك الحسّي[١٠] و أنّ مدركات العقل أشرف من مدركات الحسّ ثبت أنّ اللذّة العقلية أكمل[١١] من اللذّة الحسّية.

[٢/٩٣ـ٣/٣٤٨] قوله: انا نجد عند الأكل.

تقريره: انّا لا نسلّم أنّ الجوهر العاقل لو أدرك الأشياء[١٢] كان ملتذّاً[١٣] به.

قولهم: لأنّ إدراك الأشياء على ما هي عليه ملائمٌ له و كمالٌ، و اللذّة[١٤] هي إدراك الكمال.

قلنا: أمثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية و التفسير، فإنّا نجد عند الأكل و الشرب و الوقاع حالةً مخصوصةً هي اللذّة و نميّز[١٥] بينها و بين سائر الأحوال النفسانية من الغضب و الغمّ[١٦] و الخوف، و نعلم أيضاً أنّ القوّة الذائقة و اللامسة قد أدركت من المطعوم و

---

١. م: فلانه ليست.
٢. م: ـ ليست.
٣. م: في.
٤. م: الفصل.
٥. م: الجنس.
٦. م: ـ بغير وسط.
٧. م : الظاهر.
٨. م: + من الإدراك الحسّي.
٩. م: الادراكات العقلية.
١٠. م: من الحسّية.
١١. س: أقوى.
١٢. م: + على ما هي عليه.
١٣. م: يلتذّبه.
١٤. ص: + و.
١٥. م: تميزاً.
١٦. م: و الغمّ.

المشروب و المنكوح كيفيةً ملائمةً، لكن لا ندري أنّ تلك الحالة المخصوصة هي نفس[١] هذا الإدراك، أو غيره؛ و لايظهر ذلك إلّا ببرهانٍ.

ثمّ إنّ هيهنا ما يدلّ على أنّ اللذّة لايجوز أن تكون[٢] نفس الإدراك، فإنّ النفس قد تكون عالمةً قبل الموت بهذه المعلومات[٣] و لاتلتذّبها.

فإنْ قلت: ربّما يمنع استغراق النفس في تدبير[٤] البدن عن حصول اللذّة!

فنقول: لمّا كان الإدراك نفس اللذّة فلو حصل الإدراك و كان هناك شيءٌ مانعٌ عن حصول اللذّة لزم أن يكون مانعاً[٥] عن حصول الشيء بعد حصوله؛ و إنْ ذهبتم إلى[٦] أنّ اللذّة مغايرةٌ للإدراك فلا يلزم من حصول الإدراك للنفس اللذّة لجواز ألّا تكون النفس مستعدّةً للذّةٍ، و إنْ كانت قابلةً للإدراك.

و الجواب عن الأوّل: أنّا لمّا استقرينا أحوالنا وجدنا عند إدراك كلّ ملائمٍ و نيله حالةً مخصوصةً يعبّر عنها «باللذّة». فنحن نعلم بالضرورة أنّ كلّما حصل لنا إدراك الملائم و نيله يحصل لنا اللذّة ـ سواءٌ كانت نفس ذلك[٧] الإدراك ونيله، أو حالةً أخرى لازمةً لهما، و هذا كافٍ في إثبات الحالة المخصوصة للعقل. و لايضرّ المناقشة في العبارة!

و عن الثاني: إنّ النفس إذا أدركت المعقولات و نالتها من حيث هي كمالٌ لها[٨] وجب التذاذ ها بها؛ و انتفاء الالتذاذ بسبب فقدان قيدٍ من هذه القيود.

[٢/٩٣ ـ ٣/٣٥٠] قوله: و اعلم! أنّ هذه الشواغل الّتي هي ....

بعد إثبات اللذّة[٩] العقلية أراد إثبات الآلام العقلية. و ذلك أنّ[١٠] النفس بسبب تعلّقها بالبدن و اشتغالها بالمحسوسات[١١] إذا تمكّنت فيها هيئاتٌ رديئةٌ منافيةٌ لكمالاتها[١٢] فمادامت متعلّقةً بالبدن كان لها عنها شغلٌ؛ فإذا فارقت البدن فرغت إليها و نالتها منافيةً لكمالاتها، فحصل لها الآلام إذ الألم ليس إلّا إدراك المنافي للكمال و نيله. و كما أنّ

---

١. ج : نفس. ٢. ص: هذا الإدراك... أن يكون. ٣. س: الموت.
٤. م: تأثير. ٥. ج: مانعاً. ٦. م: عنيتم.
٧. س: ذلک. ٨. م: لها. ٩. ج: اللذّات.
١٠. م: لأنّ. ١١. م: انتقالها بالجزئيات. ١٢. ج : للكمالات.

اللذّات العقلية أقوى من اللذات الحسّية كانت الآلام العقلية أشدّ[١] من الآلام الحسّية.

[٢/٩٥ ـ ٣/٣٥١] قوله: لعدم استعدادها.

فإنّها لو كانت مستعدّةً للكمالات فاضت عليها. و من الظاهر أنّ المراد به الاستعداد التامّ لوجود[٢] الشرائط و عدم[٣] الموانع؛ و إلّا لم يستلزم الإضافة. و لو ترك هذه المقدّمة لم يحتج إلى هذه العناية، و كان التقسيم أظهر.

فيقال: فوات كمال النفس[٤] إمّا لأمرٍ عدميٍ، أو لأمرٍ وجوديٍ. و إنّما مثّل العدمي بنقصان الغريزة و الوجودي[٥] بالأمر المضادّ لعدم انحصارهما[٦] فيهما، فإنّ من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم[٧] مع الاستعداد لها من المهملين، و من الوجودي[٨] الاشتغال بما ليس بمضادٍّ من اكتساب المعاش و غيره في المعرضين على ما يأتي في الفصل الآتي[٩].

و معنى كونه «غير مجبورٍ»: أنّ النقصان لايجبر بعد الموت بحصول الكمال.

و فهم الإمام من كلام الشيخ هيهنا: أنّ النقصان بحسب القوّة النظرية غير مجبورٍ، و النقصان بحسب القوّة العملية مجبورٌ؛ ثمّ طالب الفرق.

و أشار الشارح بذكر ذلك التقسيم و أحكام الأقسام على[١٠] شيئين:

أحدهما: القدح في القاعدتين: أمّا في الأولى: فلأنّ النقصان في القوّة النظرية إذا كان لوجود أمرٍ غير[١١] راسخٍ مجبور لعدم رسوخه؛ و أمّا في الثانية: فلأنّ النقصان في القوّة العملية لعدم الاستعداد غير مجبورٍ.

و الثاني: الفرق بأنّ النقصان في القوّة العملية بحسب هيئاتٍ[١٢] مستفادةٍ من الأفعال، فيزول بزوالها؛ بخلاف النقصان في القوّة الغريزية[١٣].

---

١. ق، م: أقوى. ٢. م: بوجود. ٣. ج: ارتفاع.
٤. س: النفس. ٥. م: إمّا. ٦. س: انحصارها.
٧. م: بالمعلوم. ٨. م: + أيضاً. ٩. س: الثاني.
١٠. م: إلى. ١١. س: غير. ١٢. م: لعدم ... هيئات.
١٣. ص: النظرية.

[٢/٩٥ ـ ٣/٣٥٢] قوله: و اعلم! أنّ رذيلة النقصان.

النفوس /SB35/ إمّا أن تدرك أنّ لها لذّاتٌ و كمالاتٌ؛ أو لا. فإنْ لم تدرك فهي النفوس الساذجة كالبله و المجا نين و الأطفال ؛ و إنْ أدركت أنّ لها كمالات[١]، فإمّا أن تكتسب الكمالات، و هم العارفون[٢]؛ أو لا؛

فإمّا أن تكتسب أضداد[٣] الكمالات، و هم الجاحدون؛ أو لا؛

فإمّا أن يشتغل[٤] بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا، إذ الاشتغال بالأمور الفانية صارفٌ عن الاشتغال بتحصيل الكمال، و هـم المـعرضون؛ أو لا، و هـم المهملون: الّذين لا اشتغال لهم بالدنيا و لا بالآخرة. و لا خفاء في أنّ هذا التقسيم بحسب القوّة النظرية.

و نقول أيضاً: النفس[٥] إمّا أن تكون كاملةً في القوّتين؛ أو لا؛ فإنْ كانت كاملةً فيهما فهم في لذّاتٍ لايتناهى و لاينقطع.

و إنْ كانت ناقصةً؛ فإمّا في القوّة العملية، أو في[٦] العلمية. فإنْ كانت ناقصةً في القوّة العلمية، فإنْ لم يكن لها شوقٌ إلى كمالاتها فهي على حسبه[٧] من العذاب.

و إنْ كان لها شوقٌ إليها فإنْ اتّصفت بأضداد الكمال اتّصافاً راسخاً فهي بعد الموت في عذابٍ مؤبّدٍ، و إلّا فهي على حسبه في[٨] العذاب بعد الموت ما بقي الاشتياق إلى الكمال، لأنّها حينئذٍ تكون مشتاقةً إلى ما لايتمكّن[٩] من تحصيله.

و إنْ كانت ناقصةً في القوّة العملية فقد اكتسب بواسطة الاشتغال بالفانيات أخلاقاً و ملكات رديئةً راسخةً أو غير راسخةٍ، فتعذّب بها. إلّا أنّ عذابها ينقطع، لأنّ تلك الملكات كانت بسبب غواشٍ غريبةٍ زالت، فيزول بالتدريج.

[٢/٩٨ ـ ٣/٣٥٧] قوله: الحجّة الثانية.

قرّر الإمام هذه الحجّة بأنّ النفس لو صحّ عليها التناسخ فإمّا أن يتعلّق ببدنٍ آخر كما

---

١. س: + و كمال. ٢. س: + إمّا. ٣. ق: + تلك.
٤. م: اشتغل. ٥. ج: النفوس. ٦. م: في.
٧. ق: جنبه. ٨. م: على حسبه من. ٩. م: لا يمكن.

فارقت بدنها[١]، أو تبقى خاليةً عن التعلّق زماناً ثمّ تتعلّق ببدنٍ آخر. و على[٢] الأوّل يلزم محالان:

أحدهما: أنّه[٣] مهما فقد بدنٌ يجب أن يحدث بدنٌ آخر[٤]؛

و الآخر: أنّه إذا فارقت[٥] نفوسٌ كثيرةٌ يجب أن يوجد أبدانٌ على عدد النفوس، و إلّا لتعلّق ببدنٍ واحدٍ أكثر من نفسٍ واحدةٍ. و القسم الثاني باطلٌ[٦]، لأنّها حينئذٍ تكون معطّلةً، و لا معطّل في الطبيعة.

و هذا التقرير فيه زيادةٌ و نقصانٌ:

أمّا الزيادة: فهي فرض خلوّ النفس من التعلّق بالبدن. فلا[٧] أثر منها في الكتاب؛ فلا حاجة إليه، لأنّ إثبات التناسخ مبنيٌّ على امتناع التعطيل كما مرّ.

و أمّا النقصان: فلأنّ قوله: «و لا أن يكون عدّة نفوسٍ مفارقةٍ تستحقّ بدناً واحداً، فتتّصل به أو[٨] تتدافع عنه» يقتضي أن يكون قسماً من الأقسام المفروضة في الدليل[٩]، و ليس في هذا التقرير منه أثرٌ.

فلهذا زاد الشارح الأقسام في تقرير الحجّة.

و إنّما ترك بيان استحالة القسم الثاني و هو أن يكون اتّصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الأوّل ـ لظهوره ممّا يذكر في الأقسام الآخر. فمن البيّن أنّه يلزم منه تعلّق نفسٍ واحدةٍ ببدنين؛ و هو محالٌ.

و قوله: «و يعود المحالات المذكورة»، إشارةٌ[١٠] إلى ما لزم من[١١] اجتماع النفوس على بدنٍ واحدٍ في أقسامه الثلاثة.

لكن يرد عليه[١٢] وجوهٌ من الاعتراض.

أحدها: على قوله: «و على تقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدنٍ[١٣] واحدٍ إمّا

---

١. م: بدنها.
٢. ص: على.
٣. س: ـ أنّه.
٤. ج: و على ... آخر.
٥. م: فارق.
٦. س: + بالاجماع.
٧. م: و لا.
٨. م: و.
٩. س: في الدليل.
١٠. س: اشارةٌ.
١١. ص: من.
١٢. س: عليه.
١٣. م: بدن.

متشابهة ...»، فإنّ اجتماع النفوس على بدنٍ واحدٍ إنْ لم يستلزم اتّصالها به لم يتمّ الخلف لانّه لم يفرضها حينئذٍ متّصلةً؛ و إنْ[1] استلزمها فالترديد إلى التشابه في الاستحقاق و الاختلاف ثمّ إلى اتّصالها و تدافعها مستقبحٌ[2] غاية الاستقباح.

و ثانيها: على قوله: «أو يحدث للبعض الآخر نفوسٌ آخر و يلزم منه محالان»، فإنّ عدم الأولوية ممنوعٌ، لجواز أن لايستعدّ بعض الأبدان إلّا لبعض النفوس؛ و إلّا لم يجز أن يتعلّق نفسٌ ببدنٍ أصلاً لعدم الأولويه[3].

و ثالثها: على قوله: «و إمّا إنْ اتّصلت النفس المفارقة بعد المفارقة»، فإنّه زيادةٌ لاحاجة إليها كما في تقرير الإمام.

و التقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق أن يقال: لو تعلّقت النفوس بأبدانٍ على سبيل التناسخ فإمّا أن[4] يجوز أن تستحقّ نفوسٌ متعدّدةٌ بدناً واحداً أو لايجوز؛ بل تستحقّ كلّ نفسٍ بدناً عليحدة. فإنْ استحقّ كلّ نفسٍ بدناً يلزم أن يكون بإزاء فساد كلّ بدنٍ كون بدنٍ آخر، و أن يكون عدد الأبدان[5] الكائنة بعدد النفوس المفارقة. و ليس كذلك، لانّه ربّما يموت ألوف ألوف[6] في يومٍ[7] واحدٍ بقتلٍ أو وباءٍ أو غير ذلك، و نعلم بالضرورة أنّه لم يحدث من الأبدان ألوف ألوف[8]؛ و إنْ جاز أن تستحقّ نفوسٌ بدناً واحداً، فإمّا[9] أن تتّصل[10] به فيلزم أن تكون لبدنٍ واحدٍ نفوسٌ، و إنّه محالٌ، أو تتدافع فلاتتعلّق به، فلاتتناسخ[11]؛ و قد فرضناه؛ هذا خلفٌ!

[۲/۹۹ ـ ۳/۳۶۰] قوله: و اعلم! أنّ كلّ خيرٍ مؤثّرٌ.

لمّا كان إدراك الكمال موجباً للحبّ و الحبّ إذا أفرط يكون عشقاً ثبت العشق للأوّل[12] ـ لانّه كلّما كان الكمال أكثر و إدراكه أقوى يكون حبّه أكثر، لكن كماله تعالى في الافراط، فيكون حبّه له في[13] الإفراط، و هو العشق.

---

۱. م: فإنّ.
۲. س: مستنتج.
۳. ص: الأوّلية.
۴. م: أن، س: + لا.
۵. م: عدد الأبدان.
۶. ص، م: ألوف.
۷. م: قوم.
۸. م: ألوف
۹. م: فإنّه.
۱۰. م: تتعلّق.
۱۱. م: تناسخ.
۱۲. س : + الأوّل
۱۳. س: له في.

و لاشوق له، لأنّ الشوق لايحصل[١] إلّا عند الوصول من وجهٍ والغيبة من وجهٍ، فإنّ من اشتاق إلى معشوقه فلابدّ أن يكون المعشوق حاضراً في خياله غائباً عن حسّه. فمن حيث أنّه حاضرٌ في خياله واصلٌ إليه، و من حيث إنّه غائبٌ عن حسّه طالبٌ له. و الأوّل ـ تعالى ـ منزّهٌ عن الغيبة و الطلب، /SA36/ فاستحال[٢] الشوق عليه. و كما أنّه ـ تعالى ـ مبتهجٌ بذاته فكلّ[٣] من عرفه لابدّ أن[٤] يكون مبتهجاً به ملتذّاً بعرفانه، و كلّما[٥] كان إدراكه أتمّ كان التذاذه[٦] به أشدّ. فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة و لذّاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به ـ تعالى ـ؛ و كذا القول في النفوس البشرية.

و اعترض[٧] الإمام: «إنّكم قلتم: إنّ إدراك الكمال من حيث هو كمالٌ يوجب حبّه، و حبّ الشيء هل هو نفس إدراكه أو غيره؟ فإنْ كان نفس إدراكه و استدللتم على حبّ الكمال بإدراكه فهو[٨] استدلالٌ بالشيء على نفسه. و إنْ كان غيره و لا شك أنّ إدراك الأوّل[٩] لكماله مخالفٌ لإدراك غيره لكمالٍ آخر، فلايلزم من إيجاب إدراك غيره لكمال حبّه إيجاب إدراك الأوّل لكماله[١٠] حبّه، لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الأحكام»؛ فقوله[١١]: «و إنْ كان غيره كان إدراك الأوّل لكماله مخالفاً لإدراك غيره» فيه مساهلةٌ، لأنّ التالي ما نشأ من المقدّم.

و الجواب: إنّ الحبّ هو الإدراك ، لكنّه إدراك الكمال من حيث إنّه مؤثّر، و الاستدلال على حبّ الكمال بأنّه مؤثّر حتّى يقال: إنّه يدرك الكمال و الكمال مؤثّر و إدراك الكمال من حيث إنّه مؤثّر حبٌّ فيكون إدراك الكمال موجباً لحبّه.

* * *

هذا ما تلخّص لدينا في شرح الشرح بالأفكار المتوالية و فاض علينا من عالم القدس بالإفاضات المتتالية، و أنّه أشرف ما كتب في الكتب[١٢] و أنفس ما يتوجّه إليه ركاب الطلب، لايعرف قدره إلّا من أيّد من عند اللّه بذهنٍ وقّادٍ و نظرٍ في العلوم نقّادٍ، و لاينتفع به

---

١. س: لا يكون. ٢. س: لاستحالة. ٣. ج: و كلّ.
٤. م: لابد أن. ٥. ج: فكلما ٦. س: الالتذاذ.
٧. ص، س: اعتراض. ٨. ج: فهذا. ٩. م: ادراكه.
١٠. م: لكمال. ١١. م: و قوله. ١٢. س: الكتاب.

إلّا ذودربةٍ بتوجيه المباحثات[١] و فكرةٍ متعلّقةٍ[٢] في المبادي حتّى ينتهي إلى الغايات. فالضنّ الّذي أوجب الشيخ في كتابه فهو بهذا الكتاب أوجب! و النهي عن إضاعته و إذاعته[٣] إلى الجاهلين[٤] و المتفلسفين أولى و أوجب!

وفّقنا اللّه ـ تعالى[٥] ـ و جميع طالبي الحكمة لدرك الحقّ و وقّفنا[٦] على مقامات الصدق، إنّه على كلّ شيءٍ قديرٌ و بالإجابة جديرٌ[٧].

---

١. م: المباحث إذ. ٢. م: متعلّقة. ٣. ج: إذا عته.

٤. م: الجاهل. ٥. س، م: تعالى. ٦. م: وفقنا.

٧. ص: + تمّ استنساخ هذا الكتاب بتوفيق الملك الوهّاب وقت الضحى من سابع عشر من شهر شوّال لسنة ثمانٍ و ثمانين و سبعمأة على يد أضعف عباداللّه و أحوجهم إلى رحمته محبوب بن موسى بن فقيه الآقسرائي(؟)- غفر اللّه لهما و لجميع المسلمين و المسلمات ـ. و كان فراغ المؤلّف ـ رحمه اللّه تعالى رحمةً واسعةً- يوم الخميس، السادس و العشرين من شهر جمادى الآخر سنة خمسٍ و خمسين و سبعمأة. و الحمدللّه ربّ العالمين و الصّلوة على نبيّه محمّدٍ و آله أجمعين.

ق: + تمّ تصنيف الكتاب ـ و اللّه أعلم بالصواب ـ يوم الخمسين السادس و العشرون من الجمادى الثانية سنة خمسٍ و خمسين و سبعمأة. و قد اتّفق فراغ القلم عن تسويد هذه الوريقات ليلة يوم الثلثاء، الثامن و العشرون من رجب المرجّب سنة خمس و ثمانين و تسعمأة على يدي الفقير إلى اللّه ـ تعالى ـ احمد بن محمّد الجيلي بدار السلطنة تبريز- صينت هي و ساكنيها عن الآفات. حامداً للّه أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

ج: + لقد وقع الفراغ من تسويد المجلّد الثاني من المحاكمات للعالم قطب الملّة و الدين ـ بلّغه اللّه أعلى علّيين- على يدي العبد المفتاق إلى المولى القدير- عامله اللّه بلطفه الخطير و رزقه العلم الصالح و العمل الكثير- يوم الأربعاء من أواسط شهر ذي القعدة المنتظمة في شهور سنة إحدى و سبعين و ثمانمأة من الهجرة النبوية ـ عليه و على آله التحية في كلّ بكرةٍ و عشية-

س: + و صلّى اللّه على سيّدنا محمّدٍ و آله أجمعين الطاهرين. تمّ الكتاب يوم الاثنين ثالث عشر من شهر صفر ختم بالخير و الظفر سنة ١١١١ على يد أقلّ الخليقة ابن محمّد باقر محمّد قاسم القوشخاني.

م: + و صلّى اللّه على أشرف الأوّلين و الآخرين و آله الطيبين الطاهرين.



تعليقات
المحقّق الباغنَوي
على متن المحاكمـات
(النمط الثامن)

١. لايمكن إنكار تحقّق اللذّة في تخيّل المحبوب، نعم، ليس مثل اللـذّة الّـتي فـي وصاله. فالأصوب أن يقال: إنْ لم يحصل النيل بالقياس إلى ذات المحبوب لكن يحصل بنيل صورته الخيالية، و هذه الصورة أيضاً مطلوبٌ من حيث إنّها صورته، لكن لامـثل عينه. و بهذا القدر عن المحبوبية يحصل اللذة؛ فتأمّل !

٢. فيه بحثٌ؛ لأنّ حصول اللذّة في العلوم بالنيل إلى الصورة العلمية لا معلوماتها، بل إنّما يشترط النيل إلى معلولاتها فيما إذا تعلّقت اللذّة بمعلوماتها؛ مثلاً فرقٌ بين أن يلتذّ بالمحبوب و بين أن يلتذّ بتصوره، ففي حصول اللذّة الأولى و هي أكمل من الثانية النيل إلى ذات المحبوب، و في حصول اللذّة الثانية يكفي حصول صورته في الخيال و النيل إليها. بل في أكثر المعقولات لاتتحقّق اللذّة بالنيل إلى نفسها و عينها، بل النفس إنّما يلتذّ بأن يدرك أنّ نفسه مرتسمةٌ بالصور المعقولة على ما ينبغي، فيصير عالماً مضاهياً للعالم العيني. و لابدّ من أن ينال إليها لا إلى معلوماتها، بل قد لاتحصل اللذّة لنيلٍ إلى معانيها لكونها أموراً مخالفةً بمصلحته أو غير ملائمةٍ بطبيعة ذلك لكن في نفس العلم به كـمالٌ يلتذّبها.

بل الصواب أنّ صاحب الجهل المركّب يلتذّ في الدنيا بجهله، لأنهّ يدرك الشيء الغير المطابق من حيث إنّه مطابقٌ، و من هذه الحيثية كان خيراً و كمالاً عنده يلتذّ به؛ و أمّا بعد الموت فيظهر عدم مطابقته، فلم يكن حينئذٍ مدركاً للشيء من حيث كان الإدراك خيراً و

كمالاً له لزوال اعتقاد كونه مطابقاً.

و حينئذٍ فالحقّ في الجواب أن يقال: عذابه للندامة و الحسرة على ما اكتسبه في الحياة و صرف عمره فيه. مثله كمثل من اشترى صدفاً بدرٍّ في الظلمة و بعد ظهور الحال عند حصول الضوء حصل له الندامة و لم يزل عنه المها بناءً على فرض أنّ البائع قد غاب عنه. و على هذا الفرض هذا الشخص قبل حصول الضوء كان ملتذّاً بمعاملته و هو حال حياة صاحب الجهل، و بعد ظهور الحال لحصول الضوء كان متألّماً به ألماً دائميّاً لعدم إمكان تداركه في الفرض المذكور، و هو حال موت صاحب الجهل المركّب.

* * *

هذا ما تيسّر لي في شرح الشرح و بيان ما وقع فيه من الجرح بتفصيل مجملات ما أفيد في الشرح من التحقيق و توضيح مرموزات ما أفيض فيها من التدقيق. و الحمد للّه على الإتمام و الصّلوة و السّلام على من هو أفضل الأنام و آله البررة الكرام العظام.

قد وقع الفراغ سلخ جمادى الأولى سنة ثمانٍ و سبعين و تسعمأة؛ و أنا الكاتب الفقير إلى اللّه الغنيّ حبيب اللّه المشهور بميرزاجان الشيرازيَ ـ عُفي عنه ـ.

صور من المخطوطات

آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على الحالات — النمط الرابع

بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على ثلاثة انماط ... الفلسفة الالهية ... العلم باحوال الموجودات

[illegible]

الصفحة الأولى من مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الاسلامي «ص»

ما [illegible] الشوق عليه وكذا انه تعالى مبتهج بذاته وكل من عرفه لا بل يكون مبتهجا به ملتذا بعرفانه وكلما كان ادراكه
اتم كان الالتذاذ به اشد فلهذا تفاوتت ابتهاجاتهم لا محالة ولكنهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به تعالى وكذا
القوة في الشوق الى الشيء واعتراض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب حب الشيء
هل هو نفس ادراكه او مقتضيه وان كان نفس ادراكه فاستدلال الشيخ على حب الكمال بادراكه هو استدلال بالشيء على نفسه
وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال آخر فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره كمال
حبه ايجاب ادراك الاول لكماله حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام مقول له وان كان غيره كما في الكمال
الاول لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مسامحة لان الذي انما نشاء من التفتيش والحق ان المحبة هو الادراك لكنه ادراك
الكمال من حيث انه مؤثر ولا استدلال على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه مدرك الكمال والكمال مؤثر وادراك
الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال هو حبا له هذا ما تلخص لي بيانه في شرح الشرح ما لا فكا
المصوالية وما ضر علينا في عالم القدس ما لا مات المثلا له وانه اشرف ما كتبت في الكتب انفس ما يتوجه
اليه ركاب الطلبة لعمري عزيز الا من ايد من عند الله بذهن وقاد وفطرة في العلوم نقاد ولا ينتفع به
الا ذو قريحة يتوجه المباحثات وفكر يتغلغل في المبادي حتى ينتهي الى الغايات فالنفس الذي اوجب
الشرح في ثنائه هو هذا الكتاب اوجب النهي عن اضاعته واذاعته الى الجاهلين المتفلسفين اولى
واجب وفقنا الله تعالى وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق ووقفنا عن مزلات الصدق انه على كل شيء
قدير وبالاجابة جدير تم استنساخ
هذا الكتاب [illegible]

وقت الضحى في سابع عشر من شهر شوال سنة ثمان وثمانين وسبعمائة
على يد اضعف عباد الله واحوجهم الى رحمته
محمود بن [illegible]
[illegible]
[illegible]

وكان فراغ المولف رحمه الله [illegible] يوم الخميس السادس والعشرين من شهر جمادى الآخر سنة [illegible] وخمسين وسبعمائة
والحمد لله رب العالمين
والصلوة على نبيه محمد وآله

الصفحة الأخيرة من مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الاسلامي «ص»

النمط الرابع في الوجود وعلله

الصفحة الأولى من مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الاسلامى «ج»

[illegible]

الصفحة الأخيرة من مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الاسلامی «ج»

الي الكل على السواء وتخصيص البعض منه لاستعداد قابلة فقد خالف الامام في هذا الاعتراض
ترتيب البحث فان المناقضة لا يكون قبل المعارضة لردا المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد
المناقضة بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير لازم اجاب بان التكرمع الارادة الكلية علة
قارة والعلة القارة يستحيل ان تقتضي بانفرادها الحركة ولابد من شيء غير قار وهو الارادة الجزئية
لا القابل واستعداده ولا يخفي عليك ضعف هذا الجواب ولو لم تقر لكان دليلا اخر غير الدليل السابق
وانا النقل الحق فيها لادخل له في الجواب ثم ذكر ان الجواب الحق ان نعلم ان كل حركة
ارادية لابد ان يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها
ليست مشعورا بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها غاية لها على ما يجي
في النمط السادس فان قيل العابث والساهي والنائم يفعل افعالا من غير غاية اجاب
بان في العبث ضربا خفيا من اللذة والساهي والنائم يفعلان بالتخيل لذة او ازالة ملالة او وصب
فان قلت النوم حالة غفلة فهو بناي التخيل اجاب بان النائم يتخيل لا سيما فيما بين
النوم والانتباه او في الشيء الضروري كالتنفس او فيما يصير ضروريا كما اذا راي في منامه شيء
النمط الرابع بعد
فرغ هذا اخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على الحالات
الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة
الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما عن احوال
تلحقها لذاتها او عن احوال تلحقها بالقياس الي معلولاتها والاول نمط التجريد والثاني لا يخلو اما ان
يكون البحث عنها من حيث انها مبادئ للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس
او لا هذا ولا ذاك وهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجردات
واما الانماط الثلثة الباقية فكانها توابع وانما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الا ان
لا يقال ان الالهي لا يبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود
فكيف خصصه باحوال المجردات لانا نقول هذا هو المقصد الاصلي من القسم الالهي واعظم
بابته واشرفها ولهذا سمي باسم الكل واما باب الامور العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض
والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض لها الا على اشارة فيما بين الاصحاب ومن يتصدى لاقتفاء
كتابه فقد حصل على طرف منه في الوجود وعلله المراد من الوجود ههنا الوجود المطلق
ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك
على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت في نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها فيكون
الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال
في الوجود وعلله وانما حمله على ذلك اما اولا فلمقتضى اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط بحث
اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس اولا وانه ينقسم الي الواجب والممكن وهو بحث

الصفحة الأولى من مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية «ق»

الصفحة الأخيرة من مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية «ق»

لما في الجواب ثم ذكر ابنه الواجب عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان

يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها

ليست مشعورا بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول

فانها لا غاية لها على ما يجيء في النمط السادس فان قيل العابث والساهي والنائم

يفعل افعالا من غير غاية اجابات في العبث ضربا من ضروب اللذة والساهي

والنائم يفعلان لما يحصل لذة او ازالة ملالة او وجدانات حالة النوم

حال غفلة ونومنا في الحيل اجابات ان النائم يحصل الاستماع من النوم

والنقطة او في الشيء الضروري [illegible] النفس او فيما يصير [illegible] اذا راى

في منامه شيئا فينتبه هذا الكلام في الطبيعيات والحمد لله على الكمال

النمط الرابع بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في

الفلسفة الالهية ورتبها على اربعة انماط لان الفلسفة الالهية هي العلم

باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما عن احوال تلحقها

لذاتها او عن احوال تلحقها بالقياس الى حصولها فالاول هو النمط الرابع في التجريد والثاني

لا يخلو اما ان يكون البحث عنها من حيث انها مباد للوجود وهو النمط الرابع

او غايات له وهو النمط السادس او لا هذا ولا ذاك وهو النمط الخامس لكن

يبحث فيه عن كيفية صدور المعلولات عن المجردات واما الانماط الثلاثة الباقية

فانها توابع واما المقاصد للحكمة الالهية من الانماط الاربعة لانه الالهي

لا يبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف

خصصها باحوال المجردات لانا نقول هذا هو المقصد الاصلي في القسم الالهي واعظم

بابه واشرفها ولهذا سمي باسم الالهي ولما طلب الاعم العام في المقصد له بحث

عنه بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له الا على اشتهائه [illegible]

النمط الرابع في الوجود وعلله

خصصه

الصفحة الأولى من مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية «س»

ادراك الكمال من حيث انه موثر والاستدلال على حب الكمال بانه موثر حتى يوانه
مدرك الكمال والكمال موثر عند ادراك الكمال من حيث انه موثر حب فيكون ادراك الكمال
موجب الحب هذا ما حضر لدينا في شرح الشرح بالافكار المتواليه ونأمل علينا من
عالم القدس بالاضافات المتتاليه ولانه اشرف ما كتب في الكتاب وانفس ما
يتوجه اليه ركاب الطلب لا يعرف قدره الا من ايده من عند الله ببرهان وولد ونظر
في العلوم معادلا يستفيد به الا ذو دربة رسوخهم للملكات وفكره متغلغل في
المبادي حتى ينتهي الى الغايات فالقدر الذي اوجب الشيخ في كتابه فهو بعد الكتاب
اوجب والنهي عن اضاعته واذاعته عن الجاهلين والمتفلسفين اولى واحرى
وفقنا الله وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق وفقنا الله على معاني الصدق انه
على كل شيء قدير وبالاجابة جدير وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين الطاهرين

تم الكتاب يوم الاثنين العشر من شهر صفر
ختم بالخير والظفر سنة ١١١١
على يد الفقير
[illegible]
[illegible]

مسلسل ٢٤٨

الصفحة الأخيره من مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية «س»

الصفحة الأولى من مخطوطة باغنوي (الأصلية)

الصفحة الأخيرة من مخطوطة باغنوي (الأصلية)

امدة الى هذا الاكيدي يبطل اذ عند استناد كل قطعة الارادة الى الحركة الفلكية
الحركة فالام استندت الى الارادة تنتقل الكلام اليها فلم يحسم مادة الاشكال وهو ظاهر اذ ليست
ممتزة منفردة حتى لا يرد عليه هذا الاشكال وبما ذكرنا ظهران ما تخصيص المحشي ابتداء هذا
الحركات التي لها بداية لا وجه له فافهم آقا رضا

واستناد كل قطعة الارادة في الحركة الواحدة المتصلة لعله يستند الى الحركة
الفلكية وتمام تحقيق هذا الكلام مذكور في حواشينا على حاشية التجريد
قال المحشي ولا يخفى ضعف هذا الجواب أه اقول لعل وجه الضعيف
ان الارادة الكلية قد يكون غير قار ايضا كما اذا تعلقت بانواع مندرجة
تحت جنس كما في الارادة الجزئية المندرجة تحت نوع بعينها فتامل هذا
اخر ما تيسر لنا في الطبيعيات والحمد لله الموفق قال المحشي فيكون هذا النمط
في الوجود والمنسوب الى الموجودات الخاصة أه يخفى على المنظر ان المذكور
في هذا النمط ليس هو كون الموجودات الخاصة علة بالقياس الى الوجود والمحمول
المعقول بالتشكيك ثم لا بد من حمل الوجود في هذا الموضع على الموجود والمعقول
المعقول بالتشكيك الى الموجودات الخاصة مثلا ليس وجود العلة اقدم في
كونه وجودا من وجود المعلول بل العلة اقدم في كونه موجودا [illegible]
بالنسبة الى المعلول فالمعقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس الى الماهيات
لا الوجود بالقياس الى الوجودات وايضا قد تقرر في موضعه ان الامور
العامة هي المشتقات المحمولات على الماهيات بما هي هي والمبادي
التي لم يحمل عليها لكن بعض كلماتهم مشعر بكون المبادي ايضا من الامور

ان الكلية ... يكون ... [illegible] ... للحركات ... القريب علة ... ليس هو الوجود بالقياس

الصفحة الأولى من مخطوطة باغنوي (الثانوية)

ما وقع فيه من البحث بتفصيل مجملات ما لا بد في الشرح من التحقيق والتوضيح
مرموزات ما نص فيهما من التدقيق والحمد لله على الاتمام والصلوة والسلام
على من هو افضل الانام وآله البررة الكرام العظام وقد وقع
الفراغ من تسويد هذه الاوراق سابع عشر شهر
ذي الحجة الحرام من شهور سنة اربع واربعين
ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية
على يد احقر الطلاب ملك محمد
بردجر

الصفحة الأخيرة من مخطوطة باغنوي (الثانوية)

٣٦٨

الصفحة الأخيرة من مخطوطة باغنوي (الثانوية)

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Library, Musium and Assembly's Ducuments Center and the Written Heritage Publication Center, that have been founded in pursuing this cultural goals, with their coaporation are going to present a valuable collection of texts in critical, scientific and edited style to the Islamic cultural Iraninian society.

A MIRĀṢ-E MAKTUB BOOK

First Published in the I. R. of Iran by Mirāṣ-e Maktub

ISBN 964-6781-66-7

PRINTED IN TEHRAN

AL-ILĀHIYYĀT MIN
AL-MUḤĀKAMĀT BAYN-A
ŠARḤAY AL-IŠĀRĀT

Quṭb al-Dīn Muḥammad al-Rāzī

Annotated by

Mīrzā Ḥabībullāh al-Fāḍil al-Bāğnawī

Edited by

Majīd Hādīzādeh



Mīrāṯ-e Maktub

Tehran, 2002